

# DEBATE PRELO

REVISTA DA IMPRENSA NACIONAL / CASA DA MOEDA

NÚ  
MERO  
ESPE  
CIAL

1984/MAIO



**SOBRE EDUARDO LOURENÇO**



## Número especial

Maio 1984

## Propriedade

Imprensa Nacional - Casa da Moeda

## Director

Diogo Pires Aurélio



## Direcção,

### Redacção e Administração

R. D. Francisco Manuel de Melo, 5-5.º  
1000 LISBOA

## Distribuição

Diglivro - Distribuidora de Livros  
e Material Didáctico, Lda.  
Rua das Chagas, 2 - 1200 LISBOA

## Design

Grafidéc Agência de Publicidade

## Fabrico

Nova Lisboa Gráfica, Lda.

## Preço

600\$00

## Tiragem

3000 exemplares

- 3** Editorial
- 7** As confissões de um místico sem fé  
*entrevista, por Diogo Pires Aurélio*
- 
- 17** Ao Eduardo Lourenço, na flor da sua idade  
*por Eugénio de Andrade*
- 19** Ser e estar  
*por Vergílio Ferreira*
- 23** Uma lucidez apaixonada  
*por Eugénio Lisboa*
- 27** A razão do ausente. Carta aberta a um mito  
chamado Eduardo Lourenço  
*por José-Augusto França*
- 34** O super-português estrangeirado  
*por Almeida Faria*
- 38** Heterodoxia em Lourenço Marques, 1953  
*por Fernando Gil*
- 40** O poder e o fazer da linguagem  
*por António Ramos Rosa*
- 
- 41** Estátua de Egina  
*foto de Sophia de Mello Breyner Andresen*
- 43** O espelho imaginário ou a música da imagem  
*por Maria Alzira Seixo*
- 50** Condenação à metáfora. Três observações sobre  
a poética de Eduardo Lourenço  
*por Miguel Tâmen*
- 57** Fragmentos de um diálogo sobre crítica  
*por Eduardo Prado Coelho*
- 
- 63** Horóscopo de Eduardo Lourenço  
*por Mário Cláudio*

Na capa: gravura de Bartolomeu Cid dos Santos. Na contracapa: foto de Rui Ochôa.

- 65** **Metamorfoses da heterodoxia:  
o labirinto do outro**  
*por Manuel Maria Carrilho*
- 69** **Em torno de “O Labirinto da Saudade”**  
*por Luís Filipe Barreto*
- 83** **A esquizofrenia sublime**  
*por Joaquim Aguiar*
- 
- 95** **Marco Aurélio**  
*por Eugénio Lisboa*
- 97** **O caminho de Brenan**  
*por Agustina Bessa Luís*
- 100** **Verdes anos**  
*por Mário Braga*
- 105** **32 anos de convívio**  
*por Urbano Tavares Rodrigues*
- 107** **A vingança falhada ou uma das minhas  
histórias de censuras**  
*por José Blanc de Portugal*
- 109** **Carta aberta**  
*por Maria Velho da Costa*
- 
- 113** **Espelho que volto com lentidão para mim...  
Fragmentos de um diário inédito**  
*por Eduardo Lourenço*

# DUEL PRELO

Os deuses ensinaram os homens a contemplar-se no *espectáculo* como eles próprios se contemplam na imaginação dos homens.

Pierre Klossovski

*Há 35 anos, um jovem universitário estreava-se nas letras gritando, um pouco enfaticamente, que «o mundo da cultura portuguesa arrasta há quatro séculos uma existência crepuscular». A ressonância anterior do aforismo era nítida, mas o remate de cariz hegeliano prenunciava já outros voos cuja rota se havia de cruzar, ainda nesse ensaio inaugural dedicado à «Europa ou o diálogo que nos falta», com algumas das várias patrulhas que sempre esquadriharam os territórios da cultura. Voz timbrada em desassombro, fiel a uma coerência de raciocínio que, por isso mesmo, se auto-excluía dos consensuais confortos ideológicos e se comprazia em designios heterodoxos, o aparecimento de Eduardo Lourenço na pequena casa da lusitana inteligência condenava-se a passar despercebido. E de alguma forma, assim aconteceu por largo tempo. A uns porque a luminosidade das ideias que expunha deixaria cegos, confirmados como estavam na verdade que lhes vinha das brumas do passado ou dos cantos do amanhã; a outros porque, embora as compreendessem, achariam talvez mais conveniente e sábio ocultar a candeia debaixo do alqueire; o facto é que, na contabilidade assaz controversa desses domésticos anos de chumbo, não seriam muitos os que juntavam à solidez da reflexão académica a vontade ou ilusão de desafiar com ela a «existência crepuscular» que a maior parte, satisfeita, levava.*

*Tudo isso é já longínquo e, no entanto, afora o reconhecimento conquistado pelo autor das Heterodoxias, à custa de uma presença incontestavelmente original, fecunda, mesmo ou sobretudo quando a sua pertinência vai contra a corrente, nas manifestações de cultura que em Portugal vão tendo lugar, tudo continua, ao mesmo tempo, tão próximo! Mudaram-se os pretextos, comemoraram-se os*

*mortos, condecoraram-se alguns vivos, semeou-se mesmo uma certa inquietação e lucidez de onde se colhem resultados gratificantes, mas o crepúsculo denunciado, uma vez mais, em 1949, está longe de ceder aos esforços de generalizada clarificação. Daí, talvez, o interesse com que as gerações mais novas acompanham ou aderem a essa peregrinação, ora pelo interior ora do exterior dos mitos nacionais, ora por dentro dos discursos sucessivamente dominantes ora nas suas margens de insuficiência e contestação, através da qual Lourenço experimenta desenredar as malhas que o império ou a falta dele tecem.*

*O que vai neste volume pretende-se um eco, tão vivo quanto possível, dessa presença e desse reconhecimento. Nem comemoração nem condecoração — tributos inadequados a quem permanece atento e interveniente no quotidiano da cultura e da consciência contemporâneas — quisémos apenas confrontar uma obra que já leva mais de uma dezena de títulos e centenas de artigos espalhados por três décadas de jornais e revistas com o julgamento daqueles que eram supostos ter uma palavra a dizer, fosse porque acompanharam, concordando ou não, alguns dos seus momentos, fosse por trabalharem em áreas por ela anteriormente tocadas. Conforme se verá, cada um disse, ou não disse, o que entendeu da proposta que lhe era feita, desde os que consideraram a ocasião azada para a homenagem, lembrando inclusivamente os 60 anos que Eduardo Lourenço fazia quando lhes chegou o convite, até àqueles que enveredaram decididamente pela análise dos seus livros.*

*Da nossa parte, só nos resta, primeiro, esclarecer que não foi um gesto isolado, por muito que ele se justificasse, mas tão só um capítulo no programa de trabalhos que recentemente se iniciou e que contamos prosseguir, não hesitando em escolher por tema algumas obras ainda em elaboração mas nem por isso menos estimulantes; segundo, agradecer a quantos aceitaram participar, designadamente ao próprio Eduardo Lourenço, em cuja pessoa e obra, qual espelho imaginário provisoriamente oferecido à liberdade e saber dos outros, convergem as reflexões aqui reunidas.*

**Diogo Pires Aurélio**



## BIO-BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

Eduardo Lourenço Faria nasceu a 23 de Maio de 1923, em São Pedro de Rio Seco, concelho de Almeida.

Fez estudos secundários na Guarda e depois em Lisboa, no Colégio Militar. Licenciou-se em Ciências Históricas e Filosóficas, na Universidade de Coimbra, em 1946, onde foi assistente até 1953.

De 1954 a 1958, foi leitor de língua e cultura portuguesa, sucessivamente, nas Universidades de Hamburgo, Heidelberg e Montpellier.

De 1958 a 1959, regeu a cadeira de Filosofia, como professor convidado, na Universidade da Baía (Brasil).

Novamente na Europa, foi leitor, a cargo do Governo francês, nas Universidades de Grenoble e Nice. Actualmente, é *maitre-assistant* nesta última universidade.

Foi condecorado, a 10 de Junho de 1981, com a Ordem de Sant'Iago de Espada.

Da sua já extensa bibliografia, destacam-se os seguintes volumes:

- HETERODOXIA I, Coimbra, 1949.
- O DESESPERO HUMANISTA NA OBRA DE MIGUEL TORGA, Coimbra, 1955.
- HETERODOXIA II, Coimbra Editora, 1967.
- SENTIDO E FORMA DA POESIA NEO-REALISTA, Ulisseia, Lisboa, 1968.
- PESSOA REVISITADO, Inova, Porto, 1973.
- TEMPO E POESIA, Inova, Porto, 1974.
- OS MILITARES E O PODER, Arcádia, Lisboa, 1975.
- SITUAÇÃO AFRICANA E CONSCIÊNCIA NACIONAL, Lisboa, 1976.
- O FASCISMO NUNCA EXISTIU, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1976.
- O LABIRINTO DA SAUDADE — PSICANALISE MÍTICA DO DESTINO PORTUGUÊS, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1978.
- O COMPLEXO DE MARX, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1979.
- O ESPELHO IMAGINÁRIO, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1981.
- POESIA E METAFÍSICA, Ed. Sá da Costa, Lisboa, 1983.
- FERNANDO, REI DA NOSSA BAVIERA, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, no prelo.

De assinalar ainda a sua colaboração dispersa pelos principais jornais e revistas portuguesas, seja no âmbito estritamente cultural, seja no domínio da análise do fenómeno político, bem como a sua participação em colóquios e outras manifestações intelectuais.

São igualmente da sua autoria as introduções para algumas obras de escritores portugueses ou traduzidas para português. De entre os principais desses trabalhos, que não estão ainda recolhidos em qualquer dos volumes atrás mencionados, salientaremos os prefácios para:

- AS PALAVRAS E AS COISAS, de Michel Foucault, Portugalia, Lisboa, 1968.
- MUDANÇA, de Vergílio Ferreira, 2.ª edição, Portugalia, Lisboa, 1968.
- A PEREGRINAÇÃO, de Fernão Mendes Pinto, Afrodite, Lisboa, 1969.
- MAINA MENDES, de Maria Velho da Costa, 2.ª ed., Moraes, Lisboa, 1977.
- ALVORADA EM ABRIL, de Otelo Saraiva de Carvalho, Bertrand, Lisboa, 1977.
- CORPO-DELITO NA SALA DOS ESPELHOS, de José Cardoso Pires, Moraes, Lisboa, 1980.
- SULCOS DO NOSSO QUERER COMUM, de Maria de Lurdes Pintasilgo, Afrontamento, Porto, 1980.
- CRÍTICA LITERÁRIA, de William K. Wimsatt, Jr. e Cleanth Brooks, F. C. Gulbenkian, Lisboa, 1980.
- UM VERÃO ASSIM, de Mário Cláudio, o Oiro do dia, Porto, 1982.

# As confissões de um místico sem fé

A princípio, havia apenas a ideia de trocar impressões com Eduardo Lourenço a propósito dos seus livros e, digamos, o seu percurso intelectual. O tempo e a distância não ajudaram. De cada vez que ele vinha a Lisboa, ou eu sabia tarde, ou os compromissos trazidos, mais os que sempre aqui se lhe deparam impediam o encontro. Tiveram de seguir assim, algo desamparadas, para Vence algumas questões a que então assistia ainda uma vaga esperança de serem depois completadas ou refeitas, consoante o rumo que na volta a correspondência trouxesse. De um lado e doutro, porém, as cartas tardaram e o resultado foi esta incómoda encenação de juiz e réu, ambos por procuração, de onde finalmente as pessoas desertam para ficar apenas a calculada síntese de uma pergunta ou de uma resposta, sem outro investimento a não ser os vestígios de um raciocínio que antes de ser texto foi porventura dúvida, hesitação, agastamento ou ironia.

Com um autor diferente o jogo arriscava-se a ficar por anestésicas formalidades eventualmente doiradas à custa de muita dialéctica defensiva. Mas Eduardo Lourenço, como se sabe e adiante se confirma, assume quase sempre o discurso numa dimensão dialógica que não raro é polémica com os outros e consigo próprio, drama em gente representado no palco dos conceitos. Chamado a capítulo, denuncia de imediato as regras do julgamento e invectiva os juizes presentes e os que sabe ausentes, num combate em que a fecundidade das antinomias só tem paralelo no desgaste que os dogmas, entretanto, recebem. Confrontado com rótulos e suspeitas que lhe foram cabendo, enreda-se em mais um dos seus labirintos e em vez da esperada negação ou confirmação retribui em problemática o que lhe chegou como simples reparo.

Do projecto que a princípio havia, ficou, pois, esta espiral que só na aparência o tem por centro a ele próprio e que, na tentativa de reescrever o mesmo, se prolonga em renovadas questões. Não é um nome, um auto-retrato o que se pretende ao chamar para título o «místico sem fé» que Eduardo Lourenço se confessa: é tão só o reconhecimento de que a fidelidade à heterodoxia, entre outros custos, acarreta o adiar permanente do convívio com os manes tutelares da certeza. O que a seguir se transcreve é apenas um passo na sua verificação.

D. P. A.

---

Prelo — *Os seus primeiros estudos, tanto quanto sei, foram de filosofia. Os primeiros trabalhos que publica, inequivocamente suspeitos aos olhos dos marxistas, coincidem com o marxismo na recusa do sistema hegeliano, o qual, escrevia então, «não realiza essa ideia da inesgotabilidade do concreto que satisfaz a nossa existência». Vistas à distância, não lhe parece que ambas as atitudes eram atravessadas pelo mesmo «fio da negação» e comungavam do mesmo «espírito do tempo», sendo, portanto, mais o que as unia do que aquilo que as fazia polemizar? Até que ponto a sua maneira de equacionar esse problema era ou não inspirada pelo existencialismo?*

EL — Toda a questão condiciona ou subdetermina a resposta. Aceito a regra do jogo e nesse espírito responderei.

É-me difícil ou impossível determinar o «implícito» que explicaria ou suporta o discurso cultural, filosófico, ético e estético de «Heterodoxia I». Na ordem teórica, a dupla referência à fenomenologia (então novidade nos estudos de filosofia) e ao existencialismo, minha opção privada, constituem o horizonte visível dessas primícias reflexivas. Mas não menos importante era o facto de viver num país e numa atmosfera cultural em que as atitudes vitais e as escolhas espirituais ou ideológicas eram condicionadas pela vigência hegemónica do catolicismo, crença, ideologia e quase-religião de Estado ou, mais importante que isso, prática ancestral da Nação. Sob esse pano de fundo e como uma espécie de anti-igreja, então nascente, menos importante como realidade política do que como sinal de recusa e oposição ao discurso cultural officioso, surgira o que, grosseiramente, e sobretudo à boca fechada, se manifestava como marxismo.

Prática militante para uma minoria, o marxismo dos anos 40 era, sobretudo, uma leitura diferente da História, passado ou presente, uma crença sólida na superioridade da solução económica, política e ética da revolução de Outubro, acompanhadas da vontade expressa de as tomar como modelo ideológico e cultural entre nós. Na realidade, a única expressão activa e visível no meio universitário coimbrão, aquela que veiculava como podia o ideário marxista, simplista ou simplificado, desse tempo, era a prática cultural, poema, romance, discussão estética. Naturalmente, aqueles que se pretendiam vocacionados para o «nobre» estudo da filosofia, como era o meu caso, preocupavam-se com «a verdade» da miragem proposta. Embora pareça ingenuidade (ou o seja), um jovem aprendiz de filósofo define-se pela paixão pura das ideias e até, mais radicalmente, pela paixão das puras ideias. Se Hegel tanto me fascinou nesses anos de aprendizagem sem a certeza de o ter compreendido foi por incarnar, de algum modo, a paixão filosófica em estado puro, a de representar o exemplo único do pensador que ousou identificar o inteligível ao real. Não foi o conhecimento de Marx ou do marxismo — então bem superficial — que me separou do fascínio abstracto, mas vivido com a paixão dos vinte anos, pelo hegelianismo, do qual, aliás, jamais me libertei... O marxismo, tal como me aparecia no discurso crítico dos meus camaradas de geração (ou mais velhos, como António José Sa-

raiva, Oscar Lopes, Mário Dionísio, Mário Sacramento) ou no implícito das suas incipientes encarnações artísticas, só me parecia um *hegelianismo inconsequente*. Ele mesmo se apresentava — e bem — como hegelianismo, mas consequente. Se era (se é) outra coisa, então importava-me pouco. Era também a sua pretensão a discurso — e a «praxis» em geral — omnicomprensivo da História e do universo, a sua face de medusa de encarnação do «sentido» dessa mesma História, o que nesse marxismo, quase só «literário», então florescente, o que igualmente me fascinava. Um intelectual é a vítima predestinada do discurso totalizante e, se não se dá conta disso a tempo, do totalitarismo sem discurso. No fundo, o que me separou do hegelianismo — e do marxismo, sua inversão aparente — foi o «sentimento», tanto quanto possível conceptualizado, do seu intrínseco *hiper-racionalismo*. Ou, em termos mais gerais, o seu *idealismo*. Incapacidade filosófica irremível, ou simples sintonização com o que foi sempre uma constante da tradição nacional, o *realismo*, no sentido óbvio (?) de postulação de uma realidade transcendente à consciência que a visa e se visa nela, embora interpelando-nos, parece-me mais aceitável que toda e qualquer forma de idealismo. Não creio, contudo, que tenham sido considerações filosóficas puras (se existem) que me afastaram do idealismo, quer na sua forma hegeliana, quer marxista, realista de pretensão mas não de forma, e só esta importa. Creio que foi só a convicção, passionalmente vivida e assumida, de uma diferença de estatuto ontológico entre *existência* e *conceito*, ou melhor ainda, a da anterioridade da existência em relação ao conceito. Nesse sentido, é exacto que o meu ponto de apoio para resistir à tentação filosófica como discurso do absoluto me veio do que se costuma designar por «existencialismo». Em última análise, foi a própria figura da *filosofia* que em dado momento me apareceu suspeita. Quase ao mesmo tempo, a descoberta de Pessoa e Kierkegaard operaram nesse sentido, um exemplificando a ilusão da própria consciência enquanto «consciência de si» ontologicamente existente, outro a incomensurabilidade da existência pessoal com todo o outro tipo de existência. Num caso e noutro, *fim da filosofia*.

Prelo — *Porque razão optou depois, quase em exclusivo e a tempo inteiro, pelo estudo da literatura?*

EL — O processo de recusa da «filosofia», nos termos descritos, estava já enraizado, se é que não procedia do fascínio compensatório da *Literatura* (e, mais tarde, da arte em geral). Mas a história da minha decepção ou desilusão em relação à filosofia — que pode ser descrita também como história da raposa e das uvas verdes... — não significa que eu tenha encontrado na literatura a «verdade» que na filosofia se me recusou. Encontrei só uma *realidade* mais conforme ao sentimento geral que procuro da vida e do mundo, qualquer coisa que se impõe precisamente porque nela (falo da grande literatura) a vida manifesta em termos de paradoxal esplendor (o que nós chamamos poesia) o carácter de *ficção* da nossa relação com a realidade. Sob esse ponto de vista, *Vermelho e*

*Negro, O Processo, Os Irmãos Karamazoff* ou a *Ode Marítima*, nunca me desiludem. Ajudam-me mesmo a pensar que na ficção se recupera um sentido que discurso algum com pretensão à objectividade pode alcançar. Na medida em que o discurso filosófico — e em particular o discurso que por extrínseca determinação de escolaridade assim se autodenomina — se profere e sustenta nessa pretensão, em vez de reforçar o meu apetite vital de «sentido» para a existência, anula-o. Não é o caso da «grande» filosofia, sem dúvida e na verdade nem há outra, porque em última instância, a intuição que a alimenta e lhe confere «vida» é também da ordem da poesia. Simplesmente, não se pode ser filósofo a medias ou a quintas: ou se é Platão, Kant ou Heidegger ou é-se uma sombra de uma sombra. Para não-ser, é mais confortável embarcar por conta de outrem nos navios luminosos da ficção que como ficção se nos apresenta e se nos vive, na *Odisseia*, no *D. Quixote*, na *Busca do Tempo Perdido*, sem obrigação de o encontrar... Justamente, e bem à portuguesa (ou o tudo ou o seu nada), na minha jovem deriva filosófica o que me havia proposto não era a natural e modesta tarefa de tratar, à luz de vária coisa lida, de uma dessas questões que passam a justo título por «filosóficas», ou outras que o são pela maneira como se propõem e inventam: o que pretendia era ajustar as minhas próprias contas com essa «realidade» ou essa fonte de todas as ficções que chamamos, para ter direito ao mundo, o *Tempo*. O «enigma vivo onde estamos» não se deixou, não se deixa domesticar por fracas mãos. Passei-me sem armas e sem bagagem para a Literatura. Como quem foge. Puro alibi. Mas um alibi que dura é quase um argumento.

### Uma estranha incredulidade

*Prelo — Curiosamente, essa evolução (da filosofia para a literatura) é comum a boa parte dos intelectuais da sua geração. Não lhe parece pelo menos surpreendente, numa geração que era politizada e manifesta preocupações dessa ordem ao falar da literatura? Tratar-se-á apenas da tão invocada camuflagem que a arte permitiria face aos poderes de então?*

*EL —* Creio que já respondi, no que me diz respeito, à questão que me é posta. Houve assim outras «traições», tão caseiramente espectaculares, à materna vocação filosófica? Se houve (penso nos casos de Joel Serrão ou Alberto Ferreira e outros) o caso não seria estranho. Desde que a grande tradição escolástica se extenuou na Península Ibérica, a contaminação entre a «filosofia» e a literatura tem sido quase um destino. Na vizinha Espanha, Unamuno e Ortega são exemplo disso e entre nós Leonardo Coimbra. Claro, há os «puros», os Zubiri, os Delfim Santos e os Vieira de Almeida, mas uns e outros como que «centralizados», quase invisíveis pela espécie de estranha *incredulidade* que o puro discurso filosófico suscita nas entranhas líricas peninsulares... Talvez, a esta luz, se possa até pensar que a deriva dos «filósofos» para a «literatura» seja apenas um

reflexo vital inconsciente. Para «existir» simplesmente. Mas é verdade que o exercício filosófico precisa de um mínimo de liberdade cultural, ou melhor, ele é essa liberdade em acto no seu grau mais alto. Não era fácil, nos anos 40 e 50, traduzir, a todos os níveis, essa exigência absoluta de liberdade pensante. No meu caso, todavia, isso seria desculpa de mau pagador. Não me era possível discorrer sobre o que pensava do regime, da sua ideologia, dos seus mitos, da sua cultura etc. Mas podia falar do «Tempo»... Pode sempre falar-se do tempo, como é sabido. A camuflagem que a arte permitia, *hélas*, não me diz respeito. Se dissesse, o meu amigo e grande poeta José Blanc de Portugal não teria sido posto fora da Emissora Nacional por se ter referido com simpatia ao livro «Heterodoxia II.»

Prelo — *Falando ambos de coisas portuguesas, Sérgio atraiu essa geração e Pascoaes foi sendo esquecido. Como explicaria isto?*

EL — É exacto que nos anos 40 e 50 Pascoaes «parecia» ou estava esquecido e António Sérgio inspirava vária gente, então e hoje sobejamente conhecida, como inspirara, talvez mais ainda, nos anos 20 e 30. Que me lembre, sobre mim, não exerceu influência que reconheça decisiva. Os discursos de Sérgio e Pascoaes não são da mesma natureza. São mesmo antagónicos. O de Pascoaes é mítico e poético, o de Sérgio conforme a um certo racionalismo dos fins do século XIX. Sérgio acreditou que a razão tinha o poder de matar o mito. Isso o ajudou a esclarecer com fruto um certo número deles ligados à nossa cultura e, paradoxalmente, a reforçar outros mitificando-os ainda mais. Por conta própria, cada qual pode separar na herança sergista (se em Portugal há herdeiros) o que nela está vivo do que está e sempre esteve morto. Se a herança de Pascoaes é a sua visão poética e a sua poesia, essa partilha para ele é impossível. Enquanto houver língua portuguesa, a poesia de Pascoaes marcará nela a sua presença incandescente.

### Místico sem fé

Prelo — *Voltando ao Eduardo Lourenço, há literatos que o consideram um metafísico e sei de metafísicos que o rotulam de literato. Que pensa do assunto?*

EL — Gostaria de merecer o sempre imerecido epíteto de «metafísico» nos dois sentidos que os pseudo-baptistas lhe atribuem. Infelizmente, não é o caso. Como sinalização mais adequada aceito o de «literato», se isso significa amor ou paixão pelo imaginário escrito. Todavia, a ausência de idolatria em relação a esse mesmo imaginário, talvez me torne injusto comigo mesmo aceitando esse crisma pouco indulgente. Folgo muito com a existência de metafísicos entre nós. Saúdo-os como o velho Simão saudou Jesus. Nunca pretendi tão sublime estatuto. Nunca pretendi, nem pretendo, estatuto algum. Quando muito, o vago de ensaísta, se se considera a forma, e de místico sem fé, se se considera o fundo.

---

Prelo — *Que mais o atrai em Fernando Pessoa: a sua poesia ou essa identidade heteronimicamente afirmada, essa constante transferência do verdadeiro rosto que faz lembrar Leibniz quando dizia que «o lugar do outro é o verdadeiro ponto de perspectiva, em política como em moral»?*

EL — É verdade que a aventura poética e ontológica de Pessoa tem uma secreta analogia com o «perspectivismo» de Leibniz. Com a diferença, considerável, que este ousou pensar que era possível (calculando) unificar os discursos correspondentes à multiplicidade das mónadas, em suma, obter o ponto de vista dos pontos de vista. Pessoa, desejando-o, sem dúvida (e quem o não deseje) desmultiplicou-se em vão por nunca poder ver-se como a mónada que sabia ser, como o escreve no *Livro do Desassossego*. Ao nosso sentimento de *inexistência* forneceu Pessoa a encenação conhecida. Confesso que essa operação de mágica (e mágica foi) que nos libertava do pouco «eu» que se é sempre para o que se desejaria ser, exerceu sobre mim um sortilégio, em sentido sério, demoníaco. Talvez um dia se perceba melhor que o mito Pessoa enraiza todo nessa transcendental «libertação» (imaginária). Que ela é impossível, a sua própria aventura o testemunha. Mas como era exaltante, sem se ser Pessoa, identificou-se com a sublime (e irresponsável) *não-vida* configurada na encenação prodigiosa do seu desastre. Eu (e creio que boa parte da minha e sucessivas gerações) amei esse desastre que me tirava dos ombros a obrigação de dar um sentido à minha própria vida. A estética serviu-me de ética embora a poesia de Pessoa fosse também uma ética, no caso, a suspensão, sempre grata, de toda a ética. A desculpa para o meu assumido engano é que essa poesia, sendo no mais alto grau *poesia* do próprio desastre que exemplifica, é o mais profundo e lancinante apelo que o espírito moderno, como intrinsecamente alienado, a si próprio se endereça para reconquistar um sentido para o próprio universal desastre. Pelo menos foi assim que a poesia de Pessoa existiu (e existe) para mim: aventura demoníaca resgatada pela consciência da sua íntima e abissal miséria, luva de Deus calçada do avesso.

Prelo — *O lugar de onde critica o poder incarnado em sucessivos governos do actual regime é, frequentemente, suspeito de utopia. Não estará essa crítica geneticamente votada à ineficácia?*

EL — Em geral, nunca se sabe bem o que é «utópico» ou não. Um homem tão «realista» como Mc Namara, antigo estratega-mor do Pentágono, propõe que os Estados Unidos se comprometam a não ser os primeiros a desencadear o fogo nuclear. Realismo supremo ou loucura rematada? Reivindico a função «utopista» para o intelectual — quer dizer, toda a gente que opina — que intervem na área da política de maneira especulativa. É provável que o meu tipo de intervenção — até pela distância física que me separa do teatro político — seja particularmente utópica. Eu, em geral, nunca me ocupei de «factos» políticos

mas de representações, do discurso, tentando ler ou perceber neles a coerência ou a falha em relação aos princípios ou ao comportamento dos actores históricos que os incarnam. Duvido, naturalmente, da sua eficácia. Enquanto discurso solitário, crítica ou reflexão política alguma é eficaz. A eficácia possível é a do eco que pode acordar, menos nos autores reais da peripécia política que no espírito público em geral. Desse eco não sou nem testemunha nem juízo. De qualquer modo, o critério da eficácia nunca seria o meu. Numa Democracia a liberdade de opinar a si mesma se basta.

*Prelo — O Socialismo, da forma como ele serve de referência ao pensamento político do Eduardo Lourenço, será algo mais do que uma tradução, em linguagem adaptada às circunstâncias, da mesma atitude que em tempos classificou de heterodoxia?*

*EL —* Para mim, naturalmente, Socialismo e heterodoxia vão a par, mas não se confundem. A heterodoxia é expressão do direito à opinião diferente. Qualquer sociedade democrática comporta a vigência da heterodoxia. O Socialismo — seria melhor dizer, «os socialismos» — é uma concepção da sociedade que subordina o poder económico ao poder político e faz deste a expressão efectiva da vontade popular democraticamente expressa. Mas o que há muito foi concebido não é fácil de realizar, como se sabe. Alguns — e cada vez mais, na aparência — o julgam impossível, por contraditório. Que mais não seja pela autonomia do económico, pouco importando que seja de forma capitalista ou colectivista. Diante desta autonomia a instância política ou é mero reflexo do económico ou tende esta mesma a converter-se em instância determinante instalando-se na abstracção, quer dizer, no dirigismo. O dilema não foi resolvido satisfatoriamente em nenhuma das experiências históricas que se reclamam do Socialismo. Claro está que pela sua própria exigência de solução adequada para a sociedade — ou a mais adequada para resolver as clássicas disparidades sociais do capitalismo liberal — o Socialismo não favorece muito a prática da heterodoxia que pode aparecer na sua perspectiva como inútil ou contraditória. Talvez seja ocioso querer conciliar abstractamente o Socialismo e a liberdade ou heterodoxia, enquanto o Socialismo não for a tradução prática e histórica da mesma exigência de liberdade. Estamos longe da conta.

### **Prefiro o modelo sueco**

*Prelo — Já reparou que, quando fala da social-democracia, o tom que utiliza não anda longe do que utilizam os intelectuais de esvrita observância comunista? Considera que a simples referência ao «socialismo democrático» é justificação teórica bastante para tão acentuada demarcação? Ou será que pretende apenas situar-se na oposição a esta ou aquela prática política, sem discutir propriamente o modelo de sociedade que a social-democracia define teoricamente?*



*EL* — Não, não tinha reparado, mas a coincidência, se existe, não me aflige particularmente. A versão comunista da política, na sua tonalidade específica nacional deve ser julgada como outra qualquer, caso por caso e no seu contexto, sem estar certo *a priori* que é falsa ou monstruosa. Ignoro o que pensam os nossos intelectuais comunistas da social-democracia portuguesa, até porque, em sentido próprio, tal social-democracia nem sequer existe. Em Portugal, só os comunistas ousam parecer o que são ou pretendem ser, mas mesmo eles sabem, em circunstâncias precisas, não só pautar as suas exigências pelo exame realista da sociedade portuguesa, como atenuar o que nos seus princípios parece mais inaceitável. À parte a antiga direita, todas as outras formações políticas ostentam rótulos que a nada correspondem, salvo a clivagens sócio-culturais artificialmente modeladas pela confusão e a urgência política formal do imediato post-25 de Abril. Nenhuma delas tem definição positiva. A nomenclatura política nacional só tem sentido em função do mimetismo político europeu e da maior ou menor repulsa pelo ideário comunista. Como projecto positivo a social-democracia é ou tende para um modelo ilustrado pela Suécia. O que entre nós se pode considerar «social-democracia», quer dizer, a prática política concreta do PSD e PS, nada tem que ver com tal modelo. É possivelmente neste campo que a minha crítica da *nossa* social-democracia se aproxima da dos nossos intelectuais comunistas. Mas o que me separa, decerto, deles, é mais considerável: sem considerar, precisamente, o socialismo de Leste como «o império do mal» absoluto, à maneira dos nossos Yves Montand que na radiante juventude o veneravam como o sol da História, prefiro o modelo «social-democrata» tal como o ilustra a Suécia (que a França tenta penosamente imitar). Não será o socialismo do sonho mas prefiro-o, sem ambiguidade alguma, ao socialismo de pesadelo em que o de sonho, tragicamente, se foi convertendo, embora não tenha perdido de todo a esperança de que um dia regresse a mais aceitável encarnação dos seus ideais tópicos humanistas.

*Prelo* — Até que ponto será justa a observação segundo a qual a generalizada complacência dos intelectuais para com a mitologia de esquerda — eventualmente como estratégia de resistência à mitologia de direita — não terá as suas culpas na ausência de uma reflexão mais aprofundada sobre o passado e mesmo o presente nacional?

*EL* — A única mitologia de esquerda que existe em Portugal, com tradução cultural consistente, é a do nacional-marxismo. Além de única é singular entre todas as mitologias da esquerda europeia, mesmo marxista. Todo o restante discurso de esquerda portuguesa — salvo o de expressões quase confidenciais — é um magma instável de referências marxistas mais ou menos harmonizadas com a pressão democratizante imposta pelas diversas heranças do liberalismo europeu ou ocidental.

É exacto que em Portugal — e um pouco em Espanha — de uma maneira aberta ou velada, o modelo cultural marxista conserva ainda — quase nos

mesmos termos dos hegemónicos anos 40 e 50 — a sua função hipnótica ou paralisante para um bom número de intelectuais não comunistas e não marxistas. Como o não conservaria, se a realidade política que nele se exprime é o único contrapeso sério à insolência histórica e à permanência da direita europeia mais arcaica e mais astuta no seu provincialismo indesarmável? As esperanças postas na «revolução de Abril» não alteraram, de algum modo até reforçaram, o dilema trágico das nossas oposições históricas sem diálogo. Apesar de tudo, e no mero campo cultural, a paisagem começa a modificar-se em profundidade. A diversidade, a autonomia, a originalidade de novos discursos culturais começa a abalar as imagens estereotipadas do nosso passado até há pouco vinculadas ou suspensas dessa fixação hegemónica e esquizofrénica nos discursos — mitos da nossa cultura. Não é apenas efeito do 25 de Abril mas a ele deve a amplitude e o espaço de liberdade onde se move. O resto virá por acréscimo.

*Prelo — Não será a cultura dominante até há bem pouco credora em excesso do progressismo oitocentista e, mais remotamente ainda, do iluminismo estrangeirado, recalçando, por essa via, tudo o que em Portugal tem resistido a essa Razão que, afinal, tão incapaz se tem mostrado para moldar os factos à sua imagem e semelhança?*

*EL — A resposta liga-se à anterior. Há uma relação evidente entre a inadequação dos discursos — mitos antagónicos do nosso século XX para explicar, ou pelo menos, ler sem preconceitos o processo nacional, e os discursos iluministas e progressistas a que alude. Mas para só referir os do século XIX é também claro (ou assim me parece) que tais discursos foram sempre mais «pessoais», e mais diversificados que os do nosso século que, não por acaso, é o do *totalitarismo* e sua paranóia. O maniqueísmo inerente ao discurso ou à visão especificamente política não obscurece ou cegou totalmente, como depois aconteceu, o olhar de um Herculano, de um Garrett ou mesmo, e sobretudo, de Oliveira Martins. A contradição viva que é a História não foi por eles escamoteada ou reduzida como o será depois por gregos e troianos. Sabendo-o, hoje, estamos preparados para impor silêncio à «razão» redutora e deixar à razão sem maiúscula a sua vocação original de compreender a realidade sem se substituir a ela. À razão, que a si mesma se repreende, e não a não sei que tipo de conhecimento mágico, hoje muito na moda, com a sua pretensão de leitura mítico-simbólica do nosso passado, de uma arbitrariedade agressiva mas nem por isso mais convincente. Antes, o antigo positivismo...*

### Uma consolação sem sujeito

*Prelo — O Eduardo Lourenço foi e continua no estrangeiro por questões de ordem estritamente pessoal ou há razões de outra natureza para o explicar?*

---

EL — Hoje, são razões de ordem privada. Em tempos, também, mas reforçadas por um contexto nacional que sendo eu quem era, funcionaram para mim como um destino.

Prelo — *Escreveu em tempos que «o melhor é ter paciência, sobretudo quando se é impaciente nato, e esperar a hora de ver, enfim, brilhar nas mãos daqueles que podiam ser nossos filhos aquela tinta gêmea da que na obscuridade nos foi servindo de lâmpada e que nem pais nem irmãos desatentos puderam reconhecer». À luz do que hoje se escreve e pensa, crê que eram fundadas as esperanças de então?*

EL — A escrita da diferença, a íntima liberdade pensante e imaginante que hoje é tão sensível entre nós, se nada me deve ou nada tem que ver comigo, explícita em termos que para mim eram só vaticínio e desejo veemente a atitude espiritual que um dia se me definiu como «heterodoxia». É uma consolação em si, sem sujeita.

Prelo — *Raramente escreveu sobre si. Dir-me-á, com o Bandarra, «em dois sítios me achareis por desgraça ou por ventura, os ossos na sepultura, a alma nestes papéis.» Mas os papéis, até na ressonância dramatúrgica da palavra, sempre foram o lugar privilegiado da ocultação. Que outros, além dos que se lhe conhecem, gostaria de escrever ou publicar?*

EL — Sempre se escreve excessivamente de si. E nunca o que bastasse. A resposta a este questionário é uma prova.

É absurdo ou grotesco referir livros que gostaria ainda de escrever (e gostaria) quando os já escritos não me inspiram o gosto e o gesto de lhes dar uma demão para os publicar. Do que não vem mal ao mundo.

Prelo — *Julliard diz algures que a democracia é «a arte de nos livrarmos dos homens indispensáveis». Subscreveria esta opinião integralmente?*

EL — Devia ser? A prática mostra que não é. A democracia do século XX — e em particular, a nossa — é até o inverso do que sugere Julliard. A sua grande *performance* é a de converter homens dispensáveis em indispensáveis. E o seu drama, é o de confundir, em teoria e na prática, uns com os outros. Na verdade, há momentos históricos que justificam o optimismo igualitarista de Julliard. Mas há outros em que a salvaguarda da mesma Democracia requer senão homens «indispensáveis» pelo menos mais «indispensáveis» que outros. É o que se costuma designar por «homens de Estado». Rara espécie e mais rara ainda em Democracia.

**AO EDUARDO LOURENÇO,  
NA FLOR DA SUA IDADE**

Era bonita mas tão provinciana  
a cidade. Dos seus muros pasmados  
a luz fina caía preguiçosa  
nas areias do rio. Mas o resto  
era vulgaridade e sonolência.  
Só as árvores não eram vulgares;  
de tão formosas, tornavam o céu  
de cristal, como se o verão fora  
imortal entre plátanos e choupos.  
Ali nos encontrámos certo dia,  
éramos jovens e mais jovem que nós  
era a poesia que nos acompanhava.  
Hölderlin, Keats, Pessanha e o Pessoa  
eram então — e não o serão ainda? —  
os nossos amigos. O mais, gente ideias  
costumes, tudo tinha o mesmo cheiro  
de caserna aliada à sacristia.  
Dessa cidade em nós nada ficou.  
De nós que ficará nessa cidade?

21.X.83

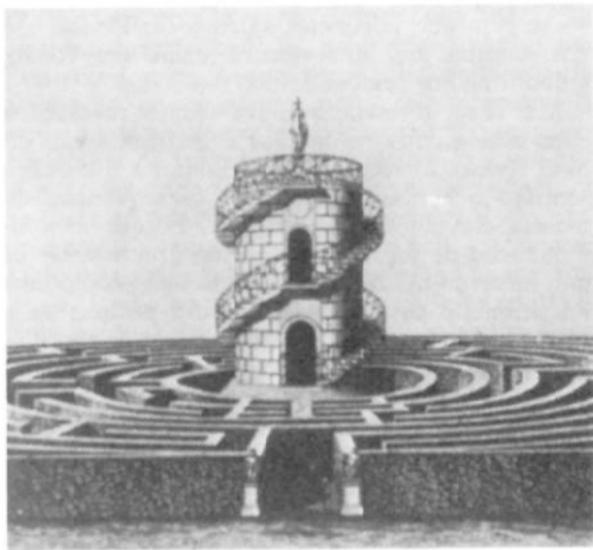
**Eugénio de Andrade**



# Vergílio Ferreira

## Ser e estar

Não é esta, decerto, a ocasião mais azada para uma aturada análise da obra de Eduardo Lourenço. O que nos reúne aqui em torno dela, ao impulso da amizade e sob o pretexto de uma efeméride, é justamente o dizermos-lhe da nossa amizade e admiração. Nem, aliás, será fácil essa análise a haver, como diria o seu Pessoa, pelo multifacetado dessa obra, desdobrada admiravelmente pela história, literatura, filosofia, artes plásticas e até mesmo ocasionalmente por outras formas de cultura. Eduardo Lourenço dir-se-ia assim revivificar no nosso tempo, tão diversificado em interesses e especializações, o *uomo universale* do ideal renascentista. Uma tal disponibilidade julgar-se-ia imprudentemente implicar uma legitimada superficialidade ou menor entranhamento nas matérias que versou. Mas o espantoso do seu caso é que justamente, em face de cada seu estudo, nós o imaginamos apegado a vida inteira a essa só matéria versada. E é doloroso assim pensar-se que foi preciso um acidente no seu percurso de intelectual e de homem — a revolução de Abril — para que em face das suas intervenções públicas e políticas, a grande maioria dos portugueses lhe prestasse enfim atenção. Porque Eduardo Lourenço *existe* desde a sua primeira obra de juventude — o *Heterodoxia I* — onde ensaios como logo o seu «Prólogo sobre o espírito de heterodoxia» ou qualquer um dos estudos, mormente esse belo e adulto «O Segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica», nos dão a imagem da sua invulgar dimensão. Como Minerva, deusa de todos nós e no consabido paralelismo, Eduardo Lourenço nasceu logo perfeito e aparelhado para os combates da cultura. E eu não sei se uma certa dificuldade subsequente em progredir não é, como para os deuses, o sinal mais visível da sua «imperfeição». Não é este, como disse, o lugar próprio para uma análise da sua obra. Mas que se releia esse excepcional «Prólogo» referido, escrito na juventude, e ver-se-á como é possível começar-se onde raros outros conseguem terminar. Sobretudo ver-se-á como um espírito de «liberdade livre» pôde animar um intelectual precisamente na idade e no



tempo do fanatismo, da escolha maniqueia que é o destino da juventude e foi o tempo que lhe calhou: «o desejo mais profundo do homem é a paz. Mas a paz é a oferta das ortodoxias»; ou: «a heterodoxia não é senão a obrigação de suportar a liberdade humana»; ou ainda, em repetição de Leibniz: «todas as doutrinas são verdadeiras pelo que afirmam — falsas pelo que negam» — se bem que a inversão dos termos nos pareça mais exacta e venha dar afinal à afirmação de Gide segundo a qual ele se temia não dos que procuram a verdade mas daqueles que a encontram. Esta defesa da liberdade, num tempo em que uns no-la negavam e outros ameaçavam negá-la quando fosse a sua vez, é o que domina ainda *Heterodoxia II*, excelente colectânea de ensaios como os sobre Kierkegaard, Camus, ou a ortodoxia da nova vaga, de que em tempos pude ocupar-me.

### A palavra absoluta

No rasto de Baudelaire para quem o melhor comentário de uma obra de arte era outra obra de arte, Eduardo Lourenço programou a sua actividade crítica menos pelo julgamento de tal obra do que pelo fundir-se com ela, recuperá-la desde dentro, favorecendo a sua iluminação com o comentário que se lhe ajustasse. A palavra absoluta para Eduardo Lourenço é a da própria poesia e seria assim injustificável sobrepor-lhe uma outra que a substituísse e sobretudo a julgasse. Assim nele a crítica ou o ensaio mal são judicativos negativamente, mas apenas um desdobramento que até certo ponto à obra explicam. Mas neste seu situar-se no centro da obra de arte, nesta iluminação por dentro, tal obra dir-se-ia renascer com outra vida e esplendor, pela anotação ou sublinhado do que a um olhar menos lúcido passaria despercebido. Assim nenhuma obra sai das suas mãos sem um novo enriquecimento, nenhuma obra é a mesma depois de visitada por ele. Eugénio de Andrade, Ramos Rosa, tantos outros, e sobretudo Camões, e sobretudo Pessoa são-nos

hoje legíveis de outra maneira, mas que era outra no mesmo que eles eram e nós não sabíamos. Genericamente, porém, a lucidez de Eduardo Lourenço foi talvez mais operante, para a nossa surpresa e evidenciação, nos lances de rectificação e esclarecimento daquilo que nos era confuso ou confusado e que ficou sendo desde então uma «verdade adquirida» com as rectificações subsequentes que se quiserem. Quem esquece jamais, por exemplo, a «contra-revolução» da «Presença» ou o Camões «rasurado» da *Mensagem* de Pessoa? «Camões e Pessoa», aliás, é decerto um dos seus ensaios mais perfeitos, não apenas pela flagrância da emulação de Pessoa, referenciada ao grande épico, mas ainda pela análise muito nítida e inteligente do poema pessoano. Quanto ao outro ensaio, ele decide-se fundamentalmente pela extraordinária diferenciação entre a «Presença» e «Orfeu», ou mais Régio e Pessoa, pelo que um era o «psicologismo» e outro a «ontologia»; pelo que um era um confronto de si consigo ou com os outros e o outro um confronto entre si e o universo; pelo que diríamos é num uma dimensão de drama e noutro de tragédia; pelo que num diríamos ainda, há de positivismo religioso e noutro de metafísica — se bem que julguemos «Deus» em Pessoa não um «vazio» mas um «pleno» como em Régio, embora menos personalizado.

Mas se na «Presença» houve «contra-revolução» e se essa «contra-revolução» é ineficaz como disse oposto à «Revolução», Eduardo Lourenço sentimo-lo hesitante quanto às consequências da mesma «revolução» do «Orfeu». Porque as consequências de tal «revolução» são *exactamente* as que Eduardo Lourenço refere (mas não como tais) no brilhante ensaio «O Irrealismo poético ou a Poesia como mito», que é anterior ao célebre ensaio sobre a «Presença». Porque as consequências de tal «revolução» são justamente o facto de que «a Poesia agoniza» ou o de que «os poetas começam ultrapassando o muro do som além do qual a poesia se torna inaudível», ou o de que «o castelo (da poesia) brilha de mil luzes mas não é habitável (...) não há (nele) um banco para nos sen-

tarmos»... Mas releia-se, se se preferir, o extremamente lúcido prefácio à tradução portuguesa de *Crítica Literária* de William K. Wimsatt e Cleanth Brooks: «Uma certa espécie de perfeição só parece harmonizar-se como a aurora e o crepúsculo»; ou: «Se a crítica actual vive um momento de euforia, isso significa que estamos trabalhando sobre o cadáver da criação»; ou: «uma parte da crítica actual é vazia, pois toma como objecto a ausência de Literatura».

Que se não imagine, todavia, nas minhas palavras e decerto nas de Eduardo Lourenço, uma «condenação» do que em Arte aconteceu e está acontecendo. Só a própria História se pode condenar a si própria, se alguma vez ela se pode condenar. Não há, pois, nada que condenar, mas quando muito, apenas que deplorar.

### Um longo exílio

Mas a relação de Eduardo Lourenço com a cultura portuguesa tem a mediação sensível do seu longo exílio. Noutros essa mediação existiu, desde um Eça a um Jorge de Sena. Mas enquanto que neste e em grande parte naquele essa mediação afastou, manifestando-se pela negatividade, em Eduardo Lourenço aproximou, definindo-se pela afirmação ou de algum modo pela simpatia. É essa uma simpatia ou afirmação que não tem forçosamente de reflectir-se no aplauso (e a sua atitude política o confirma), mas antes numa intensa vivência em manifestação de interesse. É um exílio que não tem de se exprimir pela «saudade», e isto pela razão imediata de que ele não saiu bem *de cá*. E não porque de facto aqui volte constantemente, mas porque é de dentro do país que ele o sente e não de fora. Nem há decerto aí ubiquidade, porque Eduardo Lourenço é aqui que realmente vive (e os seus regressos constantes são a materialização disso mesmo) pelo interesse absorvente, direi mesmo exclusivo com que sente as «nossas coisas» de que um Régio outrora falou — sem exílio para lho dificultar. *Labirinto da Sau-*

*dade* é o exemplo magnífico do entendimento sentido do destino histórico do país. Mas o seu interesse ou paixão pulveriza-se pelos mil acidentes culturais, contemporâneos ou não, que irão traduzir-se nos múltiplos estudos disseminados pelos jornais e revistas, a reunir um dia ou não num livro que os defenda de um possível esquecimento. Ninguém como ele vive atento ao que em cultura entre nós vai acontecendo. Sem grande exagero, nós podemos dizer que ele *lê tudo*. E a fixação emotiva no país é a grande responsável disso. Mas é-o também a sua inesgotável capacidade de dádiva. Ele é assim um bom exemplo do amigo perfeito que se pode ser. Mas a amizade extravasa-lhe de quem lhe esteja mais próximo, e existe ainda para os simples conhecidos ou até desconhecidos. Artigos, referências, chamadas de atenção para um livro que o entusiasme não passa muitas vezes pelo conhecimento do autor mas só daquilo em que ele foi autor. E é nessa reacção pronta a uma obra que o interessou, que se lhe organiza o impulso para inúmeros ensaios. Livros, filmes, exposições, tudo é razão bastante para se desenvolver em actividade cultural adentro da cultura do país. E os frequentes prefácios que lhe solicitam (acaso algum recusado?) são ainda o modo de se inserir, de se implicar na mesma actividade cultural que nos importa. O exílio não é nele de facto uma forma de afastamento mas o modo vivo de o mais longe ser o mais perto. E a dádiva é a exigência dessa mesma aproximação. É essa uma dádiva que uma vez ainda se opera pela quase «rasura» de si próprio com a integração perfeita na obra que analisa. Neste sentido, nós diríamos que depois do 25 de Abril foi a sua intervenção política que compensou ou inverteu essa ausência de si para afirmar como nunca a sua própria presença. Como foi a única oportunidade de o exílio lhe perspectivar o país não em termos positivos mas largamente negativos. Cultura e política agiram nele assim de forma contrapolar pelo que num caso afirma e noutro nega, pelo que num caso ele próprio se retrai e noutro se adianta, num se apaga e noutro vem ao de cima. Ao que receio se

---

possa acrescentar — pelo que num caso permanece e noutro se esvai de efémero. Do mesmo modo e subsequentemente nós podemos dizer que a cultura foi o lugar da sua paixão como a política receio ter sido o lugar das suas paixões; uma o lugar do seu amor, outra do que por enquanto é só o da sua indignação; uma o projecto de uma vida, outra o de uma circunstância; uma o do

ser, outra o do estar. Não há um juízo de valor senão o dos nossos valores. Eduardo Lourenço tem os seus e nenhuns se lhes podem substituir. Ma entre o efémero e o perdurável de um valor é valor sobretudo o que permanece. A cultura permanece.

Fontanelas, 19 de Agosto de 1983

# Eugénio Lisboa

## Uma lucidez apaixonada

*His strength was in reflection, not in production*

WILLIAM HAZLITT, *Lectures on the Age of Elizabeth: Character of Lord Bacon's works.*

Quando, em 1949, Eduardo Lourenço publicava a sua *Heterodoxia-1*, tentando esforçadamente rasgar a cortina triunfalista e monolítica dos «asfixiantes anos 40», desde logo se afirmava entre nós, como quase ninguém então viu, ou como imensa gente pretendeu que não viu, um dos mais elevados, nobres e perturbantes discursos ensaísticos de toda a nossa história literária. O reino do «angelismo ideológico», que um Sérgio e poucos mais haviam tentado agredir, ao preço milenário da calúnia grosseira e dos massacres obedientemente orquestrados a *mot d'ordre* e ao toque de tambor da «ideologia fria», ia começar a sofrer, da parte do jovem ensaísta, um dos assaltos mais eloquentes e mais apertadamente arguidos, de quantos haviam até então visado a bruta fortaleza. Para quem, desde logo, notou a lucidez apaixonada e íntegra daquela escrita singular, na qual «a alma corre da alma para a pena», viria a parecer bizarra a lentidão com que a glória se foi chegando ao futuro autor de *O Labirinto da Saudade*. «A verdade não tem pressa», dizia um Hegel que Eduardo Lourenço aturadamente meditou. A glória, muitas vezes, também não. Mas só os ingénuos ou os desatentos profissionais (e também os altivamente desinteressados do funcionamento da maquinaria mesquinha da nossa república literária) não identificaram, desde logo, a origem da «desaceleração»: nos anos 40, os monolíticos centros de decisão que faziam e desfaziam as reputações, em função de bom comportamento ideológico do candidato à glória, torceram o nariz à frontal provocação daquele jovem inquieto, inteligente e autónomo. Para estes casos, usava-se (e ainda hoje se usa), com eficácia, a terapêutica do «não se dar por eles». O silêncio. O olhar para o outro lado.



(Diga-se, de passagem, que esta técnica não é exclusiva dos tais «centros de decisão». Muito boa gente, das mais diversas tendências, ainda hoje a usa e com resultados de uma produtividade espectacular. Ou se «dá o sinal» ou se «não dá o sinal». Toda a gente conhece os sinaleiros de serviço. Se não há sinal, ninguém se mexe. É «cocasse». E um pouco sinistro...)

Remando contra a maré então vigente, Eduardo Lourenço restituía ao *ensaio*, na esteira de um Sérgio (que há-de ler *em liberdade*), a dignidade do seu inconfundível estatuto: o de um «*esforço* pessoal pelo pensar autónomo, original», tal como o via Sílvio Lima, na pegada do Montaigne que tinha desfraldado, no século XVI, a sua descarada bandeira: «Je dis librement mon avis de toutes choses.» Ou ainda: «Mes opinions, je les trouve infiniment hardies.» As opiniões de Lourenço não eram, naqueles dias, apenas *infinitamente ousadas*: inscreviam-se em plena transgressão, pelo facto de serem livres, de não obedecerem a catecismos tacitamente vigentes e de perturbarem a boa consciência dos que *possuíam* a verdade e tinham a seu cargo divulgá-la, descontinuada de comentários não «oficialmente» sancionados. Se o ensaio constituía, como pretendia Sílvio Lima, «uma escola de liberdade», tanto pior para os responsáveis por uma liberdade que só poderia ser origem de sobressaltos e preocupações: neste ponto, o Estado Novo e uma vasta fatia da nossa esquerda monolítica *encontravam-se*, na *comum desconfiança* que lhes causavam espíritos inquisitivos e libérrimos, como os de Lourenço ou Sérgio... «A crítica é a antítese do obscurantismo e traduz o repúdio do sono dogmático», notava Sílvio Lima no seu belíssimo livro *Ensaio sobre a essência do ensaio*. Os nossos curiosos «iluministas» dos anos quarenta entendiam por «crítica» não um livre exercício do espírito crítico, mas sim a utilização robótica de «fórmulas» críticas aprovadas em centros de decisão convencionalmente produtores de uma verdade universalmente divulgável. Acreditavam, em suma, que o obscurantismo era a melhor lâmpada contra o escuro e

que não havia nada como o «sono dogmático» para ajudar a esclarecer os problemas mais complexos.

### O preço da solidão

Contra este pano de fundo opressor e vastamente detentor de quase todas as alavancas do poder, é que se levantava a voz singular do autor de *Heterodoxia*. Não estava exactamente só: Sérgio à parte, dos lados de uma *presença* que há-de mais tarde tratar com alguma desenvoltura, deixando disso marcas profundas na filosofia officiosa do «establishment» universitário, vinham também objecções vigorosas ao «diktat» dos exclusivos produtores da verdade. Um Régio, um Casais Monteiro, um Gaspar Simões recusavam-se a aceitar «decisões» que não estavam, para eles, em sintonia com as conclusões deduzidas de uma análise mais inteligente e apertada. A verdade porém é que, dos presenciistas, só Régio mostrava elevados dotes dialécticos e, mesmo ele, sofria de sérias limitações de preparação filosófica. Dialecta temível, Régio ia até onde podia ir — e opôs, de facto, ao jugo invasor do triunfalismo monolítico, a intemerata e clara voz de quem não abdicava de *pensar por si*: imune ao canto das sereias e fiel ao programa desde o início anunciado: «desenhar [seus] próprios pés na areia inexplorada». Mas Eduardo Lourenço trazia consigo algo mais: à finura intelectual, a uma escrita sedutora e flexuosa, a uma sensibilidade invulgar aos valores estéticos (literários e não só), a uma coragem de arrostar com a solidão (que os acima citados também possuíam), acrescentava-se, nele, uma sólida preparação filosófica na qual se não entarnelava a sua ágil manipulação dialéctica do adversário. Ao preço, repete-se, da solidão. O valor das ortodoxias para os intelectuais mais inteligentes e menos vocacionados para o alinhamento ortodoxo, é o conforto que elas oferecem. «As causas mais agudas de sofrimento», observava Jean Grenier na sua eloquente investida contra o espírito

ortodoxo, «são incontestavelmente a solidão na natureza e a solidão na sociedade. Escapar ao isolamento é a primeira necessidade do homem. Por aí se explica, quando nisso se pensa, a adesão a uma ortodoxia qualquer de numerosos intelectuais, exigentes para o seu próprio pensamento, mas prestes a aceitar seja que sistema for para deixarem de estar sós e por vezes, também, com o fim de se unirem a uma comunhão humana. «Tais conversões», observava ainda Jean Grenier, «quando são desinteressadas, são muito respeitáveis». Mas logo acrescentava: «Nem por isso são menos suspeitas do ponto de vista da integridade intelectual, porque não se deve aceitar nenhuma ideia, mesmo benfazeja, quando a não tenhamos por verdadeira». É certo que a solidão dói e que a glória de pôr pela primeira vez os pés «na areia inexplorada» é uma glória *minada*. A grandeza paga-se com o desconforto. Mas deve ser certo que não há outra via para ela, se é verdade, como pretendia Samuel Johnson, que «nunca homem nenhum foi jamais grande por via da imitação». O espírito de ortodoxia convém eminentemente aos burocratas da cultura mas é solo pouco fértil para a criação inimitável.

Eterno heterodoxo, perpetuamente instável e perturbado com a própria heterodoxia de cuja natureza também desconfia, obstinado «revisor», teimoso inquisidor do bem fundado da sua própria inquirição, fascinado escarpelizador da nossa pequenez e do nosso peculiar percurso, tentando entender Portugal através da sua literatura, que radiografa como quem nela se lacerava, em busca de uma esquiva identidade, Eduardo Lourenço não hesita em pôr em questão os mitos culturais mais respeitadas, nas ocasiões «menos oportunas». Um deles foi António Sérgio. Não estou certo de poder perfilhar inteiramente certas observações do autor do *Labirinto da Saudade* sobre a «*démarche*» ensaística do autor da *Introdução à História de Portugal*. Como não perfilho, de resto, várias outras teses suas. Mas, como observava Proust, «não preciso de estar de acordo com as conclusões de um autor para admirar a sua dialéctica». No caso de

Eduardo Lourenço, tenho a felicidade de poder admirar, nele, muito mais do que a sua dialéctica — por mais notável e contundente que esta possa ser. O que não me impede, repito — e Eduardo Lourenço será o primeiro a ter a lisura de o compreender —, de rejeitar algumas das suas observações notoriamente acutilantes e facialmente sedutoras, mas não necessariamente justas. Como observava Edward Young, a propósito de Bacon, «the splendid fault of Lord Bacon... is being too beautiful and too entertaining, in points that require reasoning alone». Ao notar, por exemplo, que a *démarche* sergiana não é quase nunca um percurso *em primeira mão*, isto é, que Sérgio manifesta o seu pensar «suscitado de preferência pela *opinião alheia*», à qual reagiu, Eduardo Lourenço está, por implicação, admitindo o inadmissível: que existam pensamento e criação totalmente originais, pensamento e criação que se não inscrevam *contra* alguma coisa previamente existente. Ora a verdade é que não há pensamento nem criação *inocentes*. Pensa-se sempre *contra alguém* (ou a favor de alguém) ou *contra algum pensamento* (ou a favor de algum pensamento) que nos precedeu, e cria-se, em arte, para *negar* ou *acrescentar* (modificando) uma concepção anterior. Pensa-se e cria-se *em função* de valores que já não satisfazem ou afrontosamente se quer agredir ou simplesmente se quer aprofundar. *Nisto*, António Sérgio não difere de qualquer grande criador filosófico, que pôs em pé o seu edifício para *provar que o edifício anterior tinha falhas sérias na sua estrutura*. Muito do ensaísmo de Eduardo Lourenço é isto mesmo que ele censura em Sérgio. E o mesmo, curiosamente, se passa com Vergílio Ferreira que, por acaso, fez o mesmo tipo de censura ao autor dos *Ensaíos*... Pensa-se e cria-se sempre *contra* alguma coisa ou a *favor* de alguma coisa. Nenhuma concepção se suspende do vácuo. Einstein só foi possível *depois* de Newton, e a física probabilística veio *negar*, até certo ponto, a física determinista... Criar é sempre opor alguma coisa a alguma coisa. Toda a nova concepção ou criação, se é nova, é porque algo tem a dizer que a

anterior *não chegou* a dizer, ou disse mal ou disse incompletamente, e o seu manifestar-se *revela* tacitamente a insuficiência da primeira. Todo o progredir é uma contínua denúncia de insuficiências precedentes — talvez inevitáveis, mas insuficiências. Todo o fazer tem um referente polémico. Definir-se alguém como aproveitador dos erros dos outros, é defini-lo como exemplo clássico de espírito criador. «Tu erras, logo eu existo» — está longe de ser carapuça que sirva apenas a um António Sérgio... Julgo que as objecções e reservas a pôr ao autor dos *Ensaïos* hão-de ter que buscar-se em áreas muito diferentes desta que Lourenço e Ferreira, com eloquência mas sem grande justiça, tentaram esboçar.

### O Magnum Opus

De qualquer modo, não é aqui o lugar para objecções de minúcia como esta ou como outras que poderia infinita ou pequeninamente fazer. Mas é talvez o lugar para contar uma anedota e fazer um voto. A anedota é sobre o profeta de que nos fala Proust, algures na sua correspondência: empoleirado no alto de uma escada, vieram solicitá-lo para qualquer assunto menor. Alto e altivo, respondeu: «Non possum descendere, magnum opus facio...». Eduardo Lourenço, fiel a uma ética de «serviço» («serviço inútil», diria um grande escritor francês que o autor de *Heterodoxia* provavelmente rejeita), tem, com frequência demasiada, descido da escada onde se poderia isolar a tecer o *magnum opus* que todos esperamos dele, para acudir a solicitações de momento (artigos políticos, prefácios a livros, colóquios, conferências, lições, etc.). Tudo extremamente lisonjeiro e tudo extremamente dispersante. São pequenos fogos que se apagam, enquanto se vai adiando a grande fogueira que nos deveria, obsidiantemente e continuamente, consumir. Eduardo Lourenço tem vindo a investir, numa acção política desperdiçada e nobre, um civilizado talento, uma trágica agudeza, uma emocionada e tensa escrita, uma

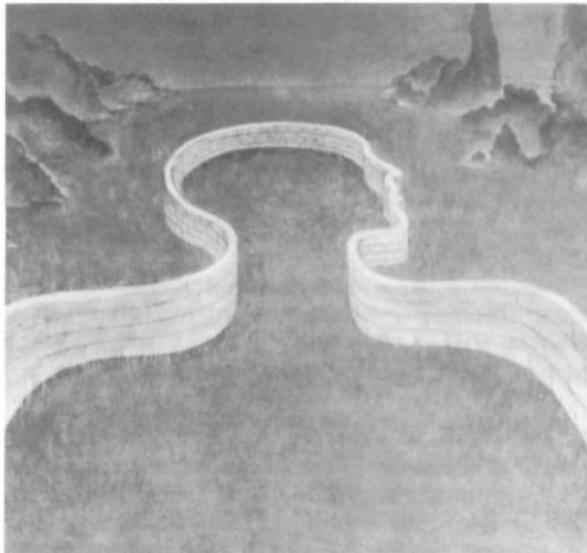
espécie de ascensional loucura que, na sua ática densidade, fecundada por uma ética demanda de que nunca se alheia um exigente ouvido — o elevam, apesar do prejuízo, ao mais alto grau a que a escrita ensaística subiu entre nós. Nada disto é, porém, a obra que poderia e deveria dar-nos. Não falo de *quantidade*. Em Eduardo Lourenço, impõe-se a qualidade da reflexão e não o volume da produção. Falo daquela obra que alguns de nós suspeitamos que ele traz no ventre (Vergílio Ferreira alude sibilamente a essa possibilidade, num dos volumes do seu diário): uma longa e dilacerada meditação sobre a nossa cultura, sobre o que todos nós somos — e, enfim, sobre si próprio. Non possum descendere... — quando se é, por natureza, civilizado, torna-se difícil responder assim. Mas há por fim que escolher entre deixar *uma obra* e marcar apenas uma presença inconfundível.

Londres, Setembro de 1983.

# José-Augusto França

## A razão do ausente

Carta aberta a um mito  
chamado  
Eduardo Lourenço



*As metamorfoses divinas são imprevisíveis*

EDUARDO LOURENÇO, 1957

Mito quer dizer o que tu e eu sabemos, como muito mais gente sabe; quem não souber pode sempre perguntar-te, que tu respondes com certeza melhor do que eu.

A verdade é que nos conhecemos há mais de trinta anos, quando, depois da tua resposta ao inquérito do Jorge de Sena sobre a morte do Gide, para o «Unicórnio», em 1951, e sempre por recomendação do Casais Monteiro («há um rapaz em Coimbra, assistente do Joaquim Carvalho, que...») te passei a minha primeira encomenda para o «Córnio» seguinte, sobre o Sade. Escrevi-te, a tratar-te por V. Exa., como ainda então se fazia e sobretudo para Coimbra, respondeste-me com o mesmo tratamento e deste-me aquilo que então, em Portugal, mais ninguém podia dar: um texto criativo sobre um autor quiçá jamais falado no nosso país. O título era: «D. A. F. de Sade ou o anel de Giges», jeito teu da disjunção, já então usada, sendo Platão o fornecedor da comparação que vinha a propósito de todos os poderes que o «divino marquês», «mestre da luz», assumia, nessa ilimitação que a invisibilidade do anel dera a Giges. Trata-se de Justiça, como agora, relendo o teu escrito, verifiquei, e de absoluto também, na infelicidade por Sócrates reservada ao herói que Glaucon apresenta. Não sei se voltaste a publicá-lo — mas está aí um texto que te será fundamental. Ainda bem que mo dedicaste, ao meu «entusiasmo pela imaginação, estrela de oito raios de ouro», que nas armas de Sade figura heralδικamente. Também na dedicatória falavas na minha «paciência e amizade» — certas, já então, uma e outra; era por causa do teu atraso (se bem me lembro), e do resto. Aliás, o atraso que provavelmente tiveste na entrega da encomenda (e muitos outros depois...) não foi nada ao lado do de outros artigos que ainda hoje espero, para esse número

da revista que eu queria consagrar ao que «se chamaria meta-romance». A palavra já com certeza existia; senão, fui eu quem a inventou (com irritação do Casais presenciada...), e, de qualquer modo, dum «meta-romancista» tu falaste e eu também, escrevendo, ao lado, sobre o Miller — creio que igualmente pela primeira vez em Portugal tratado. Houve um D. H. do Sena e um Carroll do José Blanc de Portugal; faltou um Kafka do Casais e já não sei que outras coisas.

Mas, para esse mesmo «Bicórnio», combinámos um inquérito sobre «como vivem os intelectuais portugueses a sua relação com a cultura em Portugal», que tu conduziste, havendo-te com dezassete respostas, do Álvaro Ribeiro ao Torga, do Costa Pimpão ao Joel Serrão, do Sérgio ao Sena, do Hernâni ao Régio, do teu patrão Joaquim de Carvalho ao Marinho, do Nemésio ao Casais, e outros mais. Concluíste, muito bem, recusando-te a «conciliar o inconciliável»... De qualquer modo, e lembrado de outras perguntas que, em 1946, fizeras na «Vértice», sobre «filosofia portuguesa» (hélas!), quiseste saber se se podia falar (ali e então) «sem equívoco, sobre cultura portuguesa», logo em primeira questão — sabendo muito bem quão «embaraçosa e embaraçante» era a matéria do inquérito. Talvez valha a pena ressuscitá-lo. Tu não respondias, já tendo respondido a outro questionário, do Sena, sobre o Gide, e dum modo que este achou parecido ao meu. No «Tricórnio» seguinte participaste em reflexões sobre «um conceito actual de homem revoltado» (a propósito, é claro, do Camus), e bem viste que a revolta era (e só pode ser) «escolha de revoltados». Depois, estiveste presente, por voltas do «Pentacórnio — e último», na discussão dum «conceito actual de Modernidade», metendo, aliás, em epígrafe (outro hábito teu, bem arraigado) uma frase do Rimbaud, da «necessidade de ser absolutamente moderno», que eu elegia para título do meu próprio texto. Entretanto deste-me, para outro número sobre «meio-século XX de literatura portuguesa», a parte sobre o «Orpheu» — ou «a poesia como realidade», vendo necessariamente Orfeu vestido de arlequim.

Acabou por essa altura o nosso comércio, já tu tinhas partido para a Alemanha, depois para Grenoble, antes de Nice; e eu ia instalar-me em Paris, por alguns anos. Por estranho que pareça, vi-te mais vezes em Lisboa que ao vivermos no mesmo país, grande a distância entre as nossas cidades. Mas recordo, nessa altura, como salvaste em 1961, creio (não tenho à mão a minha agenda), uma bem triste sessão dos promovidos regularmente pelas «Preuves», e que a revista consagrava à nossa oposição em exílio...

Quando, antes disso, descias a Lisboa, era ao «Chave d'Ouro» que vinhas, e lá estávamos todos. Mais: foste rapidamente considerado «primo» de outros que eram o Azevedo, o Vespeira, o Lemos e eu, e, por afinidades, o Sena, o Pedro, o Casais, o Soromenho e o Zé Blanc. Já então nos tratávamos por Você; o tu veio mais tarde, com a idade.

Tu em Nice e eu em Paris, por sinal fomos presos pela mesma altura em Portugal, e pela mesma coisa também, numa assinatura em missiva ao Tomás que logo nos denunciou à Pide. Como tinha sido ela quem assassinara o Dias Coelho, prendeu-nos a nós (e a outros) que nos tínhamos queixado da coisa ao mais ou menos presidente da República, à medida que íamos entrando por Vilar Formoso. Depois (encurto muitos anos) veio o 25 de Abril — e logo daí a poucas semanas nos encontramos em Cagnes, participava eu dum júri internacional e tendo feito atribuir um dos prémios a um artista português. Lembras-te como estávamos comovidos a ver subir a bandeira num dos mastros? Era como se, pela primeira vez, tivéssemos pátria, isto é, lugar onde — e símbolo dele que que não nos envergonhasse, pelo que dele sabíamos... Ai o «doloroso corte de raízes» — que já não sei que confrade de velhos tempos descreveu, embora a despropósito do nosso então tão sentimentalmente sentido!

Entretanto, deste-me muitos artigos para o «Colóquio», fiz-te conhecer o Noronha da Costa e o Cruz Filipe, sabendo que haviam de interessar-te, e bem.

Mas passaste, então a vir a Portugal, com frequência e colaboração em várias coisas, e eu continuei a andar para lá e para cá, agora com a Universidade pelo meio — para onde bem desejávamos que te decidisses a vir. Não decidiste e fizeste é claro que bem; entretanto, eu, aqui e agora, escrevo-te de Paris, por algum tempo que só os deuses sabem, tendo passado a idade de o saber eu. Além do que faço e escrevo, também escrevo memórias, «para o ano 2000», esperando, antes do fim do século, tratar dos nossos anos 20 que foram o que foram e nos fizeram, em última instância (é a minha tese), como somos, perdendo o comboio de sermos outra coisa. De resto, tendo a mesma idade, nascemos então, e até podemos lembrar-nos de mesmos gestos e gostos, livros e «madeleines»...

*Voilà* — em alo e autobiografia, nesta comunidade, mais que possível, necessária («os poetas na leprosaria»...) num jeito parecido de olhar para a pátria que nos pariu, tu na raia de Castela, de que guardas o perfil severo, embora com Coimbra pelo meio, eu na doce Estremadura, em terra de Templários, de que guardo certas vontades (de Graal, digamos), tendo embora andado por Lisboa, só por causa do Tejo, e da minha janela onde ele passa.

Dáí que o nosso diálogo tenha sido longo e bom, pondo-me em situação quase certa de ser o teu mais antigo admirador; pelo menos de ter sido, não sei se o único mas com certeza o mais sincero, a dizer que és o sujeito mais inteligente da minha geração, já com quatro décadas em cima, de coisas e loisas, ilusões e esperanças — mui diversamente vividas, porém, e aí bate o ponto. O ponto mítico. O que faz de ti um mito e de mim, graças aos deuses que, em metamorfose os criam — não...

Anos 40, 50, 60 do país salazarento e depois nem isso, com neorealismos necessários e surrealismos também não, existencialismos ainda mais ou menos, estruturalismos de carapuça, pós-modernismos hoje em dia, ao que oiço, próprios de

quem modernismo não teve nem pôde ter. Ah! e um revolvimento havido em 1974 que entre quintas divisões e outras copconnerias, com pescadores de águas turvas, ou turvadas, se supôs ser revolução; nanja eu, mas tu — sim...

O mito que sem querer eras, por talento reconhecido a uma distância conveniente, e por isso pouco incómodo, em textos de cultura e já três livros, desde as duas «Heterodoxias», a primeira, sobretudo, em alusão mais que directa ao teu viver coimbrão, até ao livro sobre o Torga que também a esse viver dizia totalmente respeito (como muitas das tuas polémicas obsessões de então, do neo-realismo à «presença»), virou, por assim dizer, mito voluntário, como se diz bombeiro; e assistido, como se diz de respiração. Por falta de ar, explicaria eu — e de fogo também, se me deixas continuar em metáfora.

A partir daí, ausente com tua razão, tens sido tudo no país: consultor de altas instâncias, condecorado, homenageado, convidado para ministro, para catedrático (ainda assim, antes isto do que aquilo), para júris, para congressos, conferências, declarações, comissões, inaugurações e tudo o mais. E vais... Com uma paciência, uma generosidade, uma dedicação, uma devoção, mesmo — que muito te honram em mito... A todas essas coisas levas o teu sentido crítico, o teu senso dos acontecimentos — as tuas epígrafes e as tuas disjunções. Nelas se perdem muitas vezes os teus ouvintes, nomeadamente os oficiais, por falta de prática, administrativos sempre, porém. E não vendo o humor que nisso pões. Mas pões mesmo — para além da angústia? pergunto-me eu, às vezes... Ironia não, decerto, que não está no teu temperamento, nem é da nossa geração virada contra o viver eçadequeirosado, ainda patente em anos 50 na sociedade nacional; mas pareces-me polémico demais para viveres em humor. É claro que os mitos nada têm contra o humor — antes pelo contrário: ser mito é um acto superior de humor, não, bem entendido, de humorismo. Mas poderá ser assim, em Portugal? «Anda tudo tão triste em Portugal!»...

Mil artigos políticos te têm saído da pena, escritos em Nice para serem lidos em Lisboa — várias vezes me jurando que eram os últimos, mesmo, que fazias... Há muitos anos, em cordial polémica com o Régio (única da minha vida!), falei na necessidade de «pensar Portugal de fora para dentro» — dentro ele, como sempre intelectualmente estive, fora eu, no caso. Encontrávamo-nos então na pátria do Salazar, e nada por dentro era possível fazer, entre emigrantes dum interior que a Pide encarnava. Era ainda uma maneira algo estrangeirada de viver o país, por fatalidade herdada e assumida. Hoje, porém, não creio tal comportamento necessário nem rentável ou mesmo possível. Os teus artigos são inteligentemente alheios à situação («situação» — que conotação, meu caro!), não certamente por culpa tua, mas dela, e de quem a define, num outro interior que é o que é e pode ser, dados os definidores. Tu conhece-los bem, caro Eduardo, e bem sabes que é assim mesmo — num país onde nem o ridículo nem a leviandade jamais (nem agora) mataram qualquer político, honesto ou nem tanto...

Por isso os teus artigos dizem não o que supões dizer mas o que, à leitura, convém que digam. Não estás lá para explicar e acertar o tiro — nem para saberes mais exactamente o que se passa. Isto é, como a conjuntura se desenvolve, nas lutas risíveis ou tristes por um poder que também sabes como inevitavelmente é. Mas escreves e ages como se não soubesses, falando em fins, quando tudo, à nossa volta, é história ou estórias, de meios. Senão de «media». E a tua razão de ausente perde-se nas razões dos presentes... Escreves, em suma, utopicamente, em sítio nenhum para nenhum sítio; e nisso és muito mais utópico que eu, que estou sempre no sítio onde estou, mesmo não estando... Ou como diria o mestre Almada: é sina nossa haver Portugal e não haver portugueses. Ou vice-versa. Alguma das coisas falta, porém, há muito — ou desde sempre!...

A prova é que reuniste um dia alguns dos melhores artigos sob o título indignado de «O Fascismo nunca existiu» (1976), e não creio que não

saibas (e mesmo demais o sabes) quão justo ele é. Ninguém conhece o Hitler na Alemanha de hoje e só os italianos, por pecaminosa consciência latina, insistem em falar no fascismo que tiveram; nós não, até porque nem isso tivemos, de Santa-Comba-Dão para baixo. Em suma, por linhas entortadas disseste o que as pessoas queriam dizer por linhas das direitas... Outros artigos, de 1976 a 1978, compilaste no «Complexo de Marx», — e neles aludes já à impossível e nova ilusão lírica do nosso socialismo possível; antes de ambos, publicaste «Os Militares e o Poder» (1975), mostrando como lá, afinal, não estavam nem podiam estar.

Assim fizeste história — mal empregada Cassandra... Redigiste ainda parte do manifesto que ambos assinámos, com o José Augusto Seabra, em 1975, contra o que estava a ser uma catastrófica «main-mise» cultural — como se catástrofe pudesse haver! Prefaciaste também as memórias do Otelo, caucionaste fulano e sicrano, criticaste beltrano — como passos dum monólogo de fala-só que é sempre próprio do mito, em terrenos de absoluto, e esperando um diálogo que, quando aconteceu, nunca era nem é o que supunhas e pretendes, mas outro, vindo de outra realidade lisboetamente quotidiana. E, a propósito do teu prefácio ao livro do Otelo, não resisto a dizer-te que, por mim, preferiria prefaciá-lo, em edição crítica que um dia se imporá, «Les Sorciers du Tage», do Gérard de Villiers — sem dúvida a melhor obra publicada algures sobre «a revolução dos cravos», em acerto sociológico e com o sabor absurdo que dele faz parte. Muito melhor que o livro do de Roux que as direitas apadrinharam!

O último texto que, ainda há pouco, te encomendei, não chegaste a fazê-lo porque não se realizou a manifestação por assim dizer cultural em que ele havia de entrar, como um dos pontos finais da questão posta — em torno do Malhoa. Disseste-me (só para te safares) que não sabias nada do Malhoa, quando, precisamente, se tratava de dele saber para nos sabermos. Estou certo que tal texto, se o tivesses escrito, te daria ou abriria

novas perspectivas de reflexão nacional. Eu havia de perguntar, então, «quem tem medo da Rosa do Adro» — e contava que tu me respondesses à pergunta angustiada ou angustiante... Não pude, por razões de distância e tempo, organizar o colóquio que acompanharia a exposição do Malhoa, falando de cidade e serras — estas havidas aquela não. Só fiz a exposição (ir de Paris a Lisboa para expor o Malhoa — que boa e certa acção não é!), e uma conferência em glória da sabedoria do pintor nosso, entre bebedeiras e fado, procições e promessas. No meu projecto faltaste, porém, tu — e fizeste muita falta ao Malhoa. Mito a mito, digamos...

Outros, porém, abordaste em escritos diversos, que tenho a meu lado e revejo agora, para o efeito desta carta, com redobrado gosto. Foram eles o Camões — «razão oscilante» (1972; e já antes lhe pegaras, pelo lado do Teófilo), o Antero — «destino» (1971), o Sérgio — «rectórica da Dúvida» (1969), o Almada — «mito» (1982, ou os mitos dele), o Pessoa — «génio em exílio», «morrendo em inglês» (1973); e a «mitografia» dele «ausente», (ao escreveres sobre as pinturas do Costa Pinheiro, em 1979, a pedido meu) o Nemésio — «clown de Deus» (1979), a Agustina — «Sibila» (1963) e a Sofia — «Penélope» (1978), o Vergílio — «mudança» (1968) e o Namora — «psicanalista de Portugal» (1968) — com que quiseste acabar (pergunto-me porquê) a recolha de artigos do «Labirinto da Saudade», dez anos depois.

Em matéria de mitos trataste também de «Sentido e Forma da Poesia neo-realista», em 1967, ou da poesia só («Tempo e Poesia», em 74, onde falaste de «poética mítica», vendo «a poesia como mito», e na recolha metendo o «Orpheu» de que atrás conversámos e ainda da «Presença» — «contra-revolução», texto de 61), ou da «Poesia e Metafísica», em 1982, uma coisa por causa inevitável da outra. Foram livros inteiros, para o Pessoa, ou feitos de peças soltas deixadas generosamente pelo caminho de jornais e revistas, ou prefácios — com

que também um dia me brindaste, com réplica minha, ao fim, neste nosso tão velho diálogo. Mas, de entre todos os títulos, importa aqui destacar dois.

«O Labirinto da Saudade» é o mais prometedor: trata-se duma «psicanálise mítica do destino português» e, por baixo do título, vê-se (ou seja, lê-se também, que é preciso ler as imagens) um enorme barrete de bom campino ribatejano, verde e vermelho, como a bandeira apropriada. Símbolo a calhar, com a conotação de «o enfiar», ou, sem ela, com a lembrança que traz — e um dia trouxe ao Almada, que um igual pôs na cabeça, para ler, de «smoking», ao Gomez de la Serra, a «Histoire du Portugal par coeur», quase sessenta anos antes... *Par coeur* te dirá certamente alguma coisa, no sentido do Almada e não só. De qualquer modo, «saudade» implica ausência — da qual as razões dão o que podem dar...

O subtítulo é título do primeiro e maior ensaio do volume, reflexão coerente sobre o «irrealismo» da auto-imagem nacional, sobre a «disneylândia» salazarista (que, adiciono eu, afinal era o «Portugal dos Pequeninos» que na tua Coimbra se visitava — e não sei se não continuamos a visitar, como aliás devíamos, por gratidão de retrato já histórico), sobre o não-crédito de todos os projectos nacionais, colonialistas, neocolonialistas, anti-colonialistas ou terçomundistas que, desde o «Acto Imperial» até ao pós-25 de Abril, se formularam, nenhum deles «vivido em termos de autoconsciência e responsabilização cívica pela maioria dos portugueses»; sobre, em suma, uma vivência geral, oficial ou privada — desde o «Passeio Público» pombalino dir-te-ei eu, ou a Avenida da Liberdade fontista, de «fôlego curto», como escreveu o Eça, insistindo nestas informações não literárias que muitas vezes tenho usado, em análises espectrais da mesma intenção, sem esquecer (oh não!) o Zé Povinho, produto da nossa memória colectiva, «id» e super-ego dum ego ausente... Facto é que a tua reflexão encontra-se bem com as minhas, sobre tudo e por causa de todos, ou vice-

-versa, numa nação que não tem (dizes muito bem) «problemas de identidade» — mas sim, acho eu, auto-citando-me, de «definição».

Mais uma vez de acordo, então (e como não?) neste enfoque mítico do nosso destino — tão teu quanto meu, desde há muitos avós, e que pelos netos continuaria se os que tiveres não forem como os que já tenho são, por bem ou mal deles, franceses.

Mas o teu «Labirinto» abre, é claro, por uma epígrafe. E do Pessoa — «mensagem»: «Cumprir-se o mar e o império se desfez. Senhor, falta cumprir-se Portugal». Os versos ficaram ridiculamente célebres pela utilização da primeira oração como legenda duma das partes da XVII Exposição do Conselho da Europa, sobre o Portugal dos Descobrimentos, esquecendo-se o programador que logo depois se desfazia o Império do seu anacrónico gosto; e que, finalmente, no meio daquilo tudo, faltava cumprir-se o país — que nunca, aliás, se cumpriu, como tu logo irias dizer, glossando o vate... Tem seus embustes a «Mensagem» — o que complica a psicanálise que um dia, como aconselhas (e eu nem por isso), de nós próprios fizemos... A fim de deixarmos de «estar ausentes da nossa própria realidade», como acrescentas, no ensaio seguinte, intitulado (confessa que sem grande originalidade: andamos nisso desde muito antes do Garrett epigrafado!) «Repensar Portugal». A menos, meu Caro, que nessa (e tua) ausência esteja a nossa própria presença, e seja tal a nossa maneira de existir. Como Columbano a certa altura da pátria, e durante muitos anos, dizia — ou pintava, o que é o mesmo. Por isso D. Sebastião... E, a propósito, sempre te digo que Outro não deixa já de ser esperado, entre as brumas da memória, a cavalo numa cadeira de rodas mais adequada à sua inválida sageza...

Mas passemos ao «Complexo de Marx» (que aliás podia ter sido a capa ilustrada com o mesmo barrete então de outro mais directo e idiomático modo) — e logo às palavras iniciais do teu prólogo: «Talvez um dia alguém faça a estranha história do silêncio cívico de um grande número de

intelectuais de quem teria sido legítimo, na travessia e na errância políticas que a todos nos trouxe o 25 de Abril, esperar uma palavra desamparada e nua de aviso, consolação, esperança ou decidido comprometimento no nosso destino comum». Escrito isto em 1979, precedeste de quatro anos a aflição algo indignada do teu amigo Max Gallo que tanto está a dar que falar no «Monde» e em outros sítios conspícuos. Mal agradecidos nós, os intelectuais — ou, afinal, os governos, lá como cá?...

Mas tu citas, depois, o Benda — e estás, é claro, do outro lado, com severa crítica para os renitentes. Eu também estive. Não te direi por que, anarcorresignadamente, deixei de estar, que esta prosa já vai autobiográfica demais; mas tão-somente que o teu estar é mais ilusório do que julgas, e por isso mesmo também, mítico, como te digo. Ah, se tivesse aceitado ser ministro ou subministro da Cultura — até eu teria sido teu subchefe de Gabinete, ou secretário-dactilógrafo! Foi o diabo a Lourdes Pintassilgo ter constituído governo no Verão e eu estar no Algarve e tu em Lisboa, sem saberes de mim e de outros. Agora já é tarde, e o que vier será o 10.º da série, como se houvesse cultura para tanta gente! De resto, entre nós, os convidados para tal pasta, no meio das outras que preocupam toda a gente e todos os «media», estão quase sempre na situação do 14.º conviva que a dona de casa faz vir quando, à última hora, se dá conta de que tem treze pessoas sentadas à mesa...

Mas, depois da tua tirada inicial do livro, não te direi que fizeste bem em não aceitar...

...Resta-nos, meu Eduardo, as artes — e, lembrando-as, esta é a segunda «carta aberta» que te dirijo. «Você escreveu em Grenoble um artigo que eu li em Paris num jornal do Porto. Complicada coisa, a geografia portuguesa!». Assim te escrevi eu, aos 18 de Julho de há vinte anos, n'«O Comércio do Porto», referindo-me a um artigo teu sobre «Pintura e anti-pintura» (ou pintura em crise), que viste a recolher no volume «Espelho Imaginário», em 1981 — de que, aliás, grande bem disse. E também, cinco anos depois, no «Diário de Lisboa»,

falei da «Sociologia da Arte e E. L.», para igualmente pôr algumas objecções às tuas vistas sobre o caso. Mas que importância tem isso? Pediram-me, para este número de homenagem, que me ocupasse de ti como ensaísta da arte; vê lá no que deu a encomenda! Nesse domínio, foste o homem que (em 1965) falou de «ascese espacial» a propósito da Vieira da Silva, o que é capaz de ser a coisa mais inteligente que sobre ela se disse. E isso me basta.

Mais útil, com efeito, se me afigurou escrever-te em mito, tal como és, e com precisão nossa, desde que perdemos o Sena nas Américas, que por isso aliás fazia, de outro modo, bem «self made», exigindo da «loca infecta» o que sequer pedes — mais empenhado, tu, no fogo que arde

ou não nos arde, e no ar que respiramos ou não. E no entender dos mitos da nossa quem sabe se salvação, de artigo em artigo — publicados, como no fim de contas, seria fatal, sob o signo editorial do D. Quixote. *Idealiste, va!*

Que a minha incondicional admiração pudesse, ó primo, salvar-te — como teria podido dizer o D. António do Sena ao D. Sebastião batendo às portas de Arzila, creio, na noite negra do nosso Alcácer Quibir.

Sabes que todos os anos os Marroquinos celebram a vitória, com ministros, músicos e paradas, in loco?!

Paris, 16 Novembro 1983.

Almeida Faria

# O super- -português estrangeirado



Dir-se-ia existir contradição nos termos deste título, mas, como sucede com muitos casos, ca-sais, coligações e outras coisas da vida, há coexistências que à primeira vista parecem impensáveis e afinal coabitam. O *Big Show* da Transmutação de todos os Valores, actualizado com sucesso por Nietzsche, exhibe hoje um Catálogo Completo das Crises onde escolhemos as que nos convêm ou convencem para logo procurarmos as respectivas mezinhas. Nestes dias em que todos invocam a Crise, ou dela se servem, assistimos ao ressurgimento de nacionalismos que já se julgavam ultrapassados e, sendo em Portugal a Crise mais grave, a procura da cura começa a atingir tons do «antigamente». Uma revista de gente jovem com o sintomático título de «Ultra» publica afirmações assim: «A nossa geração atingiu a maioria na época em que a Pátria, essa misteriosa cadeia invisível em que por determinação superior estamos inseridos, atingiu o ponto mais fundo da sua descida aos infernos. Fomos marcados indelevelmente pelos sinais da mais extrema decadência, da mais absoluta degradação, por que passa a nossa existência colectiva. (...) A descoberta das nossas vidas foi a de que não pertencemos a este tempo, mas sim a esta Pátria. (...) Portugal tem um destino que está para além de tudo o que o Poder possa representar. Portugal é Ultra.»

O nosso nacionalíssimo nacionalismo será um mal endémico, recidivo como o herpes, ressurgindo sempre que a insegurança psíquico-política se torna insuportável para os brandos corações lusíadas? O primeiro alarme soou após a rapaziada de Alcácer, quando um puto pretensioso e parvo nos deixou a apanhar bonés durante décadas; o último, com trancas à porta depois da casa arrombada, seguiu-se à caótica perda das colónias onde alguns viam o início do Império do Senhor Santo Espírito. Ilusão que Eduardo Lourenço vituperou recentemente nestes termos: «Acontece apenas que uma certa maneira de nos perspectivar no meio das nações, uma certa incapacidade de ava-

liar a nossa *situação real* de pequena nação, assim como o seu papel num passado recente como nação colonizadora por excelência, arrasta consigo, sob a sua forma mais inoperante e nefasta, o fantasma sempre insepulto (e só para nós, insepultável) do Quinto Império.»

Uma vez que esse Império futuro tarda muito, e que quem tanto espera por vezes desespera, a doença passa de endémica a epidémica, os impacientes entram em *delirium tremens* e um deles, ex-presidente da República do antigo regime, desata a historiar as «últimas décadas de Portugal» como se o país fosse acabar. Prospera a indústria historiográfica, um *spot* televisivo evoca o passado em técnica de *best-seller* aproveitando o desmesurado aumento de interesse do mercado por esse produto cuja procura cresce, desde que bem ilustrado e em bom papel. Em breve teremos os nossos Michelet e Thiers.

No ensaio de 1959 em que Adorno analisa «O Que Significa: Pôr o Passado em Dia», ele escreve que «os caracteres propensos a sucumbir a estruturas autoritárias dispõem de um Eu fraco e necessitam por isso como Ersatz de uma identificação com grandes colectividades e da sua protecção. (...) Os instintos narcísicos do indivíduo, a quem o endurecido mundo moderno cada vez dá menos satisfação e que contudo perduram, enquanto a civilização lhes nega tanto, encontram o Ersatz da satisfação na identificação com o todo.» E um ano depois, em «Opinião Demência Sociedade», Adorno, falando sobre o «pernicioso poder» nacionalista, afirma: «Distinguir o saudável sentimento nacional do nacionalismo patológico é tão ideológico como a crença na opinião normal em contraste com a patogénica; a dinâmica da passagem do pretensamente saudável sentimento nacional para a sua sobrevalorização é irresistível, porque a falsidade radica na identificação da pessoa com a correlação irracional de natureza e sociedade onde a pessoa se encontra por mero acaso.»

Semelhante a Adorno que, regressado do exílio americano, publicou vários trabalhos sobre os an-

tecedentes e as consequências do fascismo, Lourenço coloca diante do seu país pós-1974 o espelho em que muitos portugueses recusam reconhecer-se. Mas já desde 1949, ao publicar o ensaio «Europa ou o Diálogo que nos Falta» no nunca reeditado «Heterodoxia I», ele expunha e explicava o nosso esquecimento dos outros e de nós mesmos no meio das ortodoxias mais rasteiras, e depois formulou e reformulou de mil modos a questão do isolamento português com suas sobrevalorizações e deformações do olhar sobre si mesmo. Contra dogmáticas marés e enxurradas, Lourenço insiste em pensar pela própria cabeça, por sinal excepcional, para sorte dele e nossa.

Talvez apenas Pessoa e Oliveira Martins atinjam a mesma compreensão, a nível ensaístico, do problema português, e não por acaso sofreram a tentação nacionalista: tão complexo é o fenómeno neste nosso complexado país, que nem os melhores críticos resistem ao encanto do canto das se-reias nacionalistas, fatais e fatalistas, se não fadistas. Em Lourenço tal tentação surge controlada, somente visível no desejo cada dia mais acentuado de escrever em português, de portugueses, para portugueses. Vivendo em França, podendo em francês alcançar um público maior, à maneira dos romenos Cioran ou Eliade, a recusa dele tem algo de masoquismo, do orgulho dos tímidos, da modéstia dos mestres, ou do dever de trabalhar uma língua cuja falta de tradição filosófica a tornou vaga e pouco exacta no manejo de conceitos mais subtis ou de ideias mais gerais. A lição de Lourenço, neste aspecto, e para além da agilidade mental inimitável, consiste também no uso de um idioma dócil ao pensamento, de uma escrita flexível, oposta à pedregosa e bruta mania do «telúrico» que persiste em estar de moda entre nós, apesar de impróprio para reflectir, ou justamente por isso.

A larga reflexão de Lourenço acerca dos factos políticos, sociais, culturais, distingue a cada passo o que neles releva do real a que Schopenhauer chamava «vontade», e o que neles é mera «repre-

sentação» mutável consoante os olhos e os óculos do sistema com suas lentes e seus lentes. Aqui se inscreve o lento sedimento do nosso nacionalismo mais ou menos místico, carregado de milenarismo hebraico e renovado pelo pânico do fim de século que se aproxima, tão semelhante aos grandes pavores do ano mil. As hipertrofias desvairadas a que conduz a antiga e actual falta de perspectivas, as delirantes construções a que a comunidade se dedica («construções» em sentido teórico e no sentido literal dos mestres de obras onde a catástrofe é bem visível), nada escapa ao bisturi dessa extraordinária máquina analítica que Lourenço põe a funcionar para nosso prazer e desprazer dos míopes, dos cínicos, dos mal-intencionados militantes, dos bem-intencionados diletantes de que o inferno doméstico deve estar cheio. País de doutores e de amadores, a incompetência destes e a auto-suficiência daqueles depressa arranjou uma etiqueta mágica para classificar gente como Lourenço: «estrangeirado».

Palavra de conotação pejorativa nos idos pomalinos, aplicada aos que, sem resultado, se atreveram a alterar vícios e atrasos imemoriais, ainda hoje ela contém uma carga negativa até na boca de quem se crê progressista. Os ataques do gulag-nazismo a tudo que seja estrangeiro, cosmopolita, e a respectiva defesa da «arte» folclórico-optimista, têm entre nós edições novas, de incansável zelo apostólico, de saudável provincianismo, de simples hipocrisia. Nenhum epíteto é inocente, e o de «estrangeirado» muito menos. Geralmente pretende-se com ele elogiar os valores paroquiais, a gritaria dos viras do Minho, os rodriguinhos cançonevistas, o culto da esperança a todo o custo, mesmo a mais mentecapta ou mais absurda. Uma teimosa versão nacionaloide opõe ao «estrangeirado» europeu, ou seja virado para a Europa a que «por engano» pertencemos, a «alma» atlântica, a «vocação» atlântica e outros lugares-selectos do antigo regime.

Se ser estrangeirado é combater a excessiva boa-consciência que tanto se instala nas superpotências imperiais quanto nas pequenas socieda-

des fechadas, é atacar a ideologia assentada nos cadeirões da tradição com o peso da sua gordura cerebral, da sua relativa importância meramente local, então estrangeirado era também o Eça, que continua atravessado nas goelas dos puristas da «grei», patrioteiros a quem convem lembrar que grei quer dizer «rebanho de gado miúdo». Eça foi o único escritor do século passado a deixar ecos na literatura europeia, até nas Américas, como recentemente o recordou Borges. Se foi o único a não poupar as misérias pátrias, terá isso algum significado? Se foi o único a escrever, e logo nas «Cartas de Inglaterra», monstruosidades como esta:

«Eu não reclamo que o País escreva livros, ou que faça arte: contentar-me-ia que lesse os livros que já estão escritos, e que se interessasse pelas artes que já estão criadas. A sua esterilidade assusta-me menos que o seu indiferentismo. O doloroso espectáculo é vê-lo jazer no marasmo, sem vida intelectual, alheio a toda a ideia nova, hostil a toda a originalidade, crasso e mazorro, amuado ao seu canto, com os pés ao sol, o cigarro nos dedos e a boca às moscas...», então Eça não presta para nada. Acontece que nem esse estrangeirado Eça deixou de ser super-português quando as «saudades» o atingiram e pôs-se a louvar tão encomiástico as belezas da «pátria», que alguns acharam que estava a gozar.

Enquanto por exemplo um Thomas Mann no exílio afirmava com olímpica segurança que, onde ele estivesse, estava a cultura alemã, os nossos exilados nem nunca sonharam assumir uma atitude idêntica, mesmo os mais lúcidos como Jorge de Sena ou Eduardo Lourenço. Talvez a «arte de ser português consista nisso: num desmedido apego a uma cultura minoritária que receia ser menor, na fraqueza de um país cujo eu colectivo precisa de compensações, no ressentimento produzido pela ferida insanável no amor-próprio dos povos ignorados. As interpretações possíveis desta e de outras idiosincrasias foram dadas por Lourenço no primeiro número desta revista «Prelo» e anteriormente em «O Labirinto da Saudade — Psicanálise Mítica do Destino Português»: «Nenhum

---

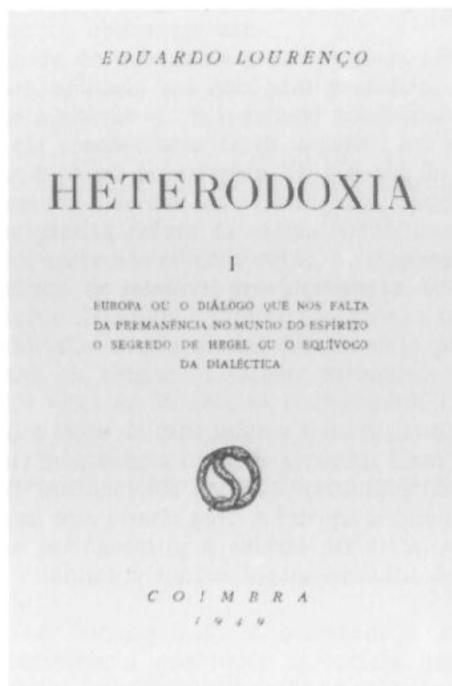
povo (...) pode viver sem uma *imagem ideal* de si mesmo. Mas nós temos vivido sobretudo em função de uma *imagem irrealista*, o que não é a mesma coisa.»

Se ser estrangeirado fosse desinteressar-se, desdenhar ou desprezar o que cheire à dita «grei», não teríamos um único estrangeirado, ao menos entre os exilados, com a sua desvairada paixão pelo bacalhau, a sardinha assada e tudo que cheire a português, incluindo a santíssima trindade da anedota, da fofoca e da piada. Sempre recordarei a alegria

com que Eduardo Lourenço se precipitou para as sardinhas no *buffet* de um restaurante de Cannes, sem ligar às odiosamente famosas iguarias gaulesas. Que durante muitos anos o deliciem as sardinhas, e se console com a palavra do sábio: quando são enormes as saudades da amada e se agarra no binóculo para de longe a olhar, corre-se o risco de descobrir pontos pretos, buço e borbulhas na sua pele imaculada. Antes super-português *in partibus infidelium* que estrangeirado na própria pátria.

Fernando Gil

# Heterodoxia em Lourenço Marques, 1953



Foi em Lourenço Marques mas não me recordo como foi. Talvez ao acaso das estantes da Minerva Central, talvez por conselho de alguém — o Rui Knopfli, um dos raros a desconfiar, nesses primeiros anos de 50, da excelência do marxismo (como me irritava o seu cepticismo!)? *Heterodoxia-I* foi um sismo num aluno do 7.º ano que estudava, devotada e afanosamente, os Quatro Clássicos, que com o Grande Timoneiro começavam a ser cinco. Imagine-se! Ao mesmo tempo que os cadernos de Lenine sobre a dialéctica de Hegel, mais ainda do que o temor reverencial de Marx, convidavam a ver em Hegel o genial precursor, o inventor do «método» dialéctico — um modesto livro cinzento, assinado por um desconhecido, ousava pôr em dúvida a *Aufhebung*; e fazia-o, e esse era o busilis, a partir de posições que me pareciam manifestamente materialistas. Como não perceber que as críticas de Eduardo Lourenço batiam certo? E como poderia um adolescente, aflito como todos os adolescentes, não aplaudir secretamente a denúncia do Espírito Absoluto, a que aspirava, mas que me tornava insignificante aos meus próprios olhos? (Lia-se em *Heterodoxia*: «ou então afirma-se, com um vocábulo do piedoso Hegel preenchido com uma experiência de concurso hípico, que o sujeito já não conta, *está ultrapassado*», p. 53). Andava às voltas com o «papel do indivíduo na história» à sombra do velho Plekhanov, com a «infra» e a «super»-estrutura, e a determinação em última instância e as suas imparáveis vantagens: sendo só em «última» instância, o determinismo marxista aparecia como inteligente, anti, como então se dizia, «mecanicista» — e a insondável profundidade da «instância» dispensava ver em que consistia ela ao certo, e apurar as célebres «mediações». Ora, contra tudo isto, vinha Eduardo Lourenço tranquilamente dizer e desde 1949: «basta que haja um só homem que transcenda a classe para que todos os homens sejam susceptíveis de a transceder também» (p. 89). A esta como a outras luminosas evidências achavam-se, naturalmente, respostas. Mas não

muito convincentes, Althusser não tinha ainda inventado uma prodigiosa causalidade que o é na própria medida em que não se deixa apreender; e, embora isso fosse pouco agradável, era patente que o existencialismo de Eduardo Lourenço nada tinha de comum com o idealismo filosófico, que ele criticava, e mais radicalmente — isso espantava na altura — do que o marxismo. Por denodados e meritórios que tenham sido os meus esforços, não houve maneira de transformar Eduardo Lourenço num inimigo ideológico; e suspeitava já, sem mo dizer em voz alta, que, em boa dialéctica, a criminoso «terceira via» era capaz de ser a melhor. Enchi «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica» de notas à margem, furioso e descoroçoado com a razão que em Eduardo Lourenço entrevia, aquela que procurava em Marx e que o marxismo enjeitava. E havia ainda o tom. Uma desenvoltura serena, a preocupação em ser justo, inclusive em relação ao marxismo. Nenhuma impertinência suspeita, nenhum deslize *ad hominem* davam azo a desconfianças. E, também, *Heterodoxia* foi um livro que se sentia escrito directamente, sem Pirinéus interpostos, dessa

«Europa» que era um dos seus temas e um meu mito pessoal. Foram algumas semanas difíceis. Que fazer de *Heterodoxia*? Vergonhosamente — tentar esquecê-la ... mas trazendo-a sempre no bolso (guardo ainda o meu exemplar, o n.º 421, rubricado pelo autor), a atrapalhar-me o conforto. Quando a reli, por 1959-1960, com o marxismo já para trás, respirei: podia autorizar-me estar de acordo, e compreendi então quanto a sua límpida lição me ajudara a não me atrasar tempo de mais pela ortodoxia. «Recusemos o absoluto humano de Calígula, a tentação da unidade a todo o custo, uma vez que sabemos ser a unidade o pretexto do imperador louco para cortar a cabeça ao povo romano. No plano do conhecer ou no plano do agir, na filosofia ou na política, o homem é uma realidade dividida. O respeito pela sua divisão é HETERODOXIA» (p. 15). O mesmo aconteceu com outros da minha idade. Quando nos pusemos a ler Merleau-Ponty, foram confirmações que encontramos. Nunca, entretanto, calhou conhecer Eduardo Lourenço: tanto mais fácil é vir testemunhar-lhe a gratidão de um jovem de há trinta anos.

## António Ramos Rosa

---

# O poder e o fazer da linguagem

O caminho surgirá na página, um caminho há-de surgir talvez, um caminho durável, um caminho fugaz. As palavras fogem ao pensamento e ao dito, abrem um caminho no escuro. O verbo é sempre inaugural, porque desagrega e se desagrega, porque (re)começa sempre de dúvida em dúvida, de ferida em ferida, de interrogação em interrogação. Os vocábulos vivos são os que se ligam ao vazio, às margens, à ausência, ao silêncio. A linguagem da sombra e do fogo, da água e das ervas, da luz e da terra, é uma música despojada, quase inaudível. As palavras perdem o sentido da generalidade e do conceito, caminham no obscuro para encontrarem a vitalidade dos vocábulos. Assim, encontram o seu verdadeiro corpo de sangue e sombra. É o princípio do mundo, uma reconquista do outro no nulo, do um no outro. As palavras vão ao encontro das palavras para descobrirem os vértices da intensidade, as superfícies das diferenças puras. Este é o tempo da criação (des)contínua, o tempo da palavra que inaugura a palavra. Não há mais a dizer, tudo está dito e por isso tudo está por dizer. A palavra escava continuamente o sentido, estabelece o espaço do silêncio, desmorona as significações, provoca abalos sísmicos na linguagem. A escrita é uma estrela em perpétua deflagração.

# A distração do vento

A distração do vento ou a despreocupação pelos obstáculos até à dissipação no ar. Vento, esquecimento vivo, cegueira activa do ar. As palavras terão alguma vez esta respiração fluida de uma dança rebelde, livre? A sede do ar sufoca as palavras ou liberta-as? É o branco sempre, errante e puro, que lava este grande lábio mutilado que é a palavra no limiar do vazio e do silêncio? A linguagem é um animal equívoco que voa sobre a areia do deserto num voo raso do eclipse ou a sombra de um puro momento de ruptura indescritível? A ausência devasta a linguagem, até que ela se torne o sopro da brancura e da única vida que não soçobra na sua própria sombra? Os vocábulos respiram quando a distância os liberta da sua presença opaca restituindo-os à fragilidade de um sopro e de uma transparência livre e nunca literal. No corpo das palavras pressente-se o imperceptível ardor de um fluxo discreto, mínimo, nulo, como a pulsação de um pulso de insecto, indemonstrável, secreto.

N.R. Inicialmente destinados a este número da «Prelo», os textos de A. R. R. que aqui se transcrevem foram, entretanto, inseridos pelo autor no seu livro «Quando o inexorável».



*Para o Eduardo Lourenço, porque como diz E. M. Forster «O Mediterrâneo é a norma do humano», e porque na sua prosa há uma luminosidade que lembra a da pedra trabalhada pelo ponteiro — esta fotografia tirada na Glyptotheca de Munich, quando o céu cinzento se abriu e um raio de luz atravessou o vidro e tocou o rosto da estátua de Egina.*

*Sofistic de Onello Breyer Capra*



## Maria Alzira Seixo

# O espelho imaginário ou a música da imagem



*O Espelho Imaginário* poderá porventura considerar-se como uma das obras em que a personalidade intelectual de Eduardo Lourenço melhor se nos revela, reflexão relativamente descondicionada que é, sem alibis de encosto a seus poetas de eleição como Pessoa ou mesmo Antero, sem necessidades especulativas sempre em certa medida alterantes como as que pratica em relação ao existencialismo, à *Presença* ou ao neo-realismo, sem motivações de imposição muitas vezes exterior como as da sua dedicação às causas pátrias, que tem feito convergir, durante a última década, para o campo do pensamento político e da sua crítica de circunstância. É certo que este último vector raramente se viu divorciado, no seu trabalho, de uma muito empenhada busca do entendimento cultural em que complexamente se insere e que por isso sobretudo persegue; e é-nos grato verificar que, no traçado material do seu percurso de escrita, surgido da reflexão filosófica de incidências temporalmente aplicadas e cedo orientado para os campos talvez ainda mais movediços da criação literária, é a eles que retorna no seu recente *Poesia e Metafísica* (1983), após tentativas importantes da sua inserção no espaço múltiplo de uma totalizante integração histórica praticadas em alguns dos ensaios de *O Labirinto da Saudade* (1978). De qualquer modo, *O Espelho Imaginário* (1981), colectânea de ensaios dispersos sobre pintura, para além de se evidenciar manifestamente como diferença objectual no conjunto das suas publicações, bem poderia vir a marcar o surgimento de uma nova fase na sua obra — aquela em que, ultrapassada uma articulação sensível com o tempo que lhe tem sido obviamente importante, prosseguisse a análise dos discursos culturais de natureza artística ou mais propriamente literária na constituição autonomamente determinada (ou pelo menos mais definidamente objectualizada, de tal modo ela se nos impõe já como corpo em formação, furtiva ou assumidamente disseminado) do seu próprio discurso.

Discurso de entendimento, dividido entre os suportes da perplexidade e da categorização afirma-

tiva, na medida em que parte de alguém que considera a essência do poético como intrinsecamente ligada à configuração esfíngica do enigma (conjunção do ser e do outro, da proposta e do sentido, do mito e do tempo), entre a atracção da fabulação estética e o repúdio da sua ligação crítica, explicativa ou teorizante — é ver, por exemplo, o «Prólogo» de *Sentido e Forma da Poesia Neo-realista* <sup>(1)</sup>; mas entendimento que passa ao lado (embora sempre maldosa ou benignamente lhes vá tocando) das hermenêuticas que melhor ou pior se vão constituindo, numa muito específica assunção de um projecto pessoal, implicativo na sua evidente tentativa de auto-gnose, integrativo também, na sua procurada forma de estar com os outros no mundo — projecto que integra numa relação entre «experiência íntima» e «paixão cultural» («de que a obra literária [é] manifestação e lugar»), de que nos fala em *Tempo e Poesia* (1974) <sup>(2)</sup>.

*Poesia e Metafísica*, invocando no seu limiar uma concepção do texto camoniano (susceptível de ser alargada a todo o texto?) como discurso dos recursos da memória que arranca ao tempo entidades subjectivas em relações de identidade ou de alteração, em jogo de amor e de guerra, em luta de anulação ou de sobrevivência, para as inserir «na ilha daquele Amor» <sup>(3)</sup>, arrasta o propósito (textual, ensaístico) «de fundir numa só iniciação amorosa o nosso gosto inextinguível da beleza do mundo e a melancolia que como sua sombra a acompanha» <sup>(4)</sup>; ora este poderia ter sido, creio, o programa recolector das referidas «experiência íntima» e «paixão cultural» de aplicação expansiva e assumida num livro como *O Espelho Imaginário*.

Acresce ainda que o literário é um campo privilegiadamente problemático nos terrenos da cultura, entre outras razões pela de conjugar em harmonia perigosamente destoante a sua petrificação gráfica com os deslizes que sobre si o tempo pratica, fazendo sobressaltar a significação em apuros ou transformações que as margens da indecisão semântica não conseguem conter por mais rigoroso

que possa ser o modelo constituível das suas variantes, incutindo-se desta forma a sua marca essencial como um elemento simultaneamente catalítico e disruptor do sistema temporal. Esta mobilidade do sentido acarreta como consequência uma diversidade interpretativa que, se pode maravilhar-nos com o nosso actual mito da plurissignificação, não deixa de fazer-nos sentir a corrosão do precário ou, pelo menos, certa vertiginosa sensação de constante mudança ou de difícil captação convenientemente definida.

Na constante disputa que consigo próprio pratica entre o literário e a sua ambiência (fundamentalmente o envolvimento ideológico), entre o literário e o impossível dizer dele, Eduardo Lourenço vai-se movendo marginalmente, nestes textos, de 1958 a 1981, por entre atracções de olhar que lhe fixam a luz ou a sombra da sua consideração. Haverá que reflectir sobre esta sedução do fixo pictórico, do contido percurso, da dominação simultânea do todo que os quadros implicam sobre uma personalidade intelectual impelida pela mobilidade, pela alteração, por um continuado discorrer em — seria aliás bem interessante estudar, desta perspectiva, o modo morfológico e sintáctico do seu discurso (penso na amplidão dos seus períodos, no constante desdobramento sintagmático, nos seus quase líricos envolvimentos adjectivantes, nos escurpulosos e por vezes arriscadamente transviados caminhos justapostos de um raciocínio que não se cansa de se ajustar, de precisar o seu sentido, centrado numa determinação decisiva apesar disso contaminada pela fuga...). Como já foi suficientemente notado <sup>(5)</sup>, a sua expressão é privilegiadamente de tipo metafórico, o que poderia aqui ser entendido como elemento de justificação; penso, porém, que a metáfora em Eduardo Lourenço não tem fundamentalmente uma dimensão simbolista, perdendo por isso uma sua eventual implicação de verticalidade que o olhar (ainda por cima especular, neste caso...) dominaria; no seu discurso, a metáfora adquire capacidades transformadoras do sentido que por isso mesmo lhe impõe a evolu-

ção do pensamento através da página que se vai escrevendo. Assim, não me parece que a sua sedução pelo pictórico seja da ordem da metáfora; diria antes que parece haver, na sua incansável articulação com o tempo, a pretensão de fixar certos momentos desse tempo (fixação que a música recusa, que a literatura problematiza e que a pintura é a única das artes plásticas tradicionais a conseguir efectuar, sem perigo de reificação — portanto, sem se arriscar a imobilizar o objecto...); como se a fixação fosse, neste caso, uma operação não de natureza física mas mental — na acepção em que se diz «fixar uma palavra, uma noção, um apontamento» (isto é, saber de cor, no sentido etimológico, e portanto poder praticar a aliança entre a apreensão do corpo e a sua nunca limitada libertação). Esta perspectivação é fundamental pelo que implica de não redução da pintura à superfície *que ela é*, fazendo-a irradiar numa significação de volumes que, tocando o sujeito do olhar, atingem a dimensão simbólica (ou muito simplesmente a dimensão complexa da sua consideração) de um confronto ou paralelismo, denegado com a carga sonora de que, sinestésicamente, muitas vezes se quer fazer implicar o tecido visual.

### O espelho e a ilusão

E, por sinal, uma das linhas dominantes deste conjunto de textos é justamente a da relação entre a música e a pintura. São frequentes, por exemplo, as referências a compositores (embora num campo de alusões reduzido: de Bach e Haendel, que personalizam o clássico na sua pureza de construção, a Schonberg como indicador de ruptura, passando sobretudo por Mozart e pela sua ambiguidade de conjugação da leveza graciosa e alegre com um fundo de nocturnidade trágica — veja-se, por exemplo, a epígrafe escolhida do diário de Klee<sup>(6)</sup>); mas quereria sobretudo salientar que, num discurso que se dispersa, sem dispensar a sua coe-

rência organizadora, através destes dezassete textos espalhados por vinte e três anos de redacção, há toda uma problemática teórica da pintura que se evidencia e se divide pela tentativa de análise do seu objecto (do quadro ao tema e ao assunto), pela relação entre o sujeito histórico que a assume e o tipo de sociedade em que desse modo intervém ou onde se deixa imergir e, ainda, pela ordenação aliás metódica, para além de muito informada (e isso pondo de parte a sua ampliação interpretativa) dos dados em termos diacrónicos, com clareza e, muitas vezes, novidade — estamos a referir-nos, muito em especial, aos artigos que consideramos mais importantes pela colocação em profundidade de problemas de ordem geral, e que são: «Arte abstracta: apocalipse ou anunciação», «Pintura anti-pintura não pintura ou a nudez do rei», «O nu do século XX ou morte sem transfiguração» e «Objecto sem pintura e pintura como objecto». Não está ao nosso alcance considerar criticamente este tipo de problemática — mas interessa-nos atentar, no terreno traçado pelas várias dimensões enunciadas, numa muito particular sensibilidade textual que, passando do discurso de teor especulativo, através da análise das ideias ou dos investimentos semânticos de certos discursos poéticos, configura aqui a relação de olhar com a arte plástica manifestada no quadro em função de um relacionamento específico com a significação da imagem. Que o olhar é registo primacial, espécie de transferência intelectivamente sensorial da actividade secundarizada do pensamento, é facto que o título de imediato nos impõe. Trata-se, no entanto, de um olhar complexo, desvectorizado da sua dimensão unilateral e assumido numa resignada ou por vezes eufórica acomodação das reversibilidades; por outro lado, se o «espelho» é o sujeito da questão (como se diz no prefácio, significativamente intitulado «Sem desculpa», o título mais adequado ao livro seria «Da pintura como questão»), e se deste modo ele se identifica com a própria pintura, o quadro deixa de ser um objecto estável da sua definição de «estar ali» para se

transformar num reflector que pode emitir múltiplas imagens mas primordialmente transmite a do sujeito contemplador. É evidente que este sujeito se pretende carregado de uma história conjuntural e cronológica que é a de toda a sua cultura, e se apresenta ainda como um dos vários pontos de vista possíveis dessa relação de contemplação; o que não pode porém ser negado é o peso que, na sua relação com o qualificativo «imaginário», ganha, para além da precisão do campo de análise, através da assunção das cargas mentais nele impressas e de toda uma ressonância evocativa ou sugestiva que preenche a imagem com o canto do homem e do mundo, a direcção simbólica gritante ou plangente que dá sentido a essa irradiação voluminosa que liga o quadro ao sujeito do olhar, no desprendimento da significação falável (ou pelo menos audível) que a sua estabilidade propõe. É assim talvez que a música (fala interior organizada da ressonância aberta pelo quadro) contamina o imaginário do visual e, sem o temporalizar num discurso alterante, o diz, porque vê-lo é ouvi-lo, e só depois falá-lo. Nessa fabulação, o que se pretende pensar é a transferência objectual do discurso ideológico e do discurso poético para um dizer sem curso que é justamente o da pintura. A pintura implica, no quadro, as noções de fixo e de finito, como vimos e é comumente aceite; o que a povoa não é, portanto, a densidade concatenada e distáxica do discurso mas a linearidade eventualmente manchada ou distinguida de percursos vários que se reabsorvem numa visão global e estática. Que o estático aflige o discorrer especulativo de Eduardo Lourenço é verificação certamente elementar; afigura-se-nos porém que é a partir justamente da sua recusa que se procede a um abalo da fixidez que se concretiza, evidentemente, numa sua consideração histórica mas, a nosso ver em muito mais larga medida, no preenchimento do objecto da visão por uma outra forma de encadeamento discursivo que é o da marginalidade (ou interferência) musical: «Só a visão mesma nos introduz no iluminado silêncio desse paraíso ou pesadelo vivido que palavra alguma pode

aproximar. Só a comparação com a música nos ajudará»<sup>(7)</sup>. É evidente que a música funciona, em grande medida, essa sim, como metáfora, não só de uma falta que se comete em relação à recusa do articulado discursivo como, fundamentalmente, de uma referência material à pureza de construção, digamos significativa, do objecto; mas é curioso também indagar das razões de busca do seu reverso, o silêncio, encarado ainda como a outra face do som e por isso mesmo seu elemento constitutivo, mas perigosamente ambivalente em relação ao branco (ou negro) do vazio na relação pictural, imediatamente conotador do espaço e da inevitável ausência de percurso das imensidões ilimitadas. O silêncio funciona assim também como um elemento de interdição (a justo título) e de bloqueio; a imagem impõe-se ao olhar que a recebe sem comentários (sem diálogo, sem implicação de corpo, sem *tempo*, justamente). É talvez nesse sentido que Eduardo Lourenço escreve<sup>(8)</sup>: «Toda a pintura distribui de graça uma certa qualidade de silêncio» (qualidade que mais adiante apelida de «mistério», note-se...). Mas mais importante nos parece a relação a estabelecer entre o silêncio, a fixidez e o espelho, paradigmas do estático, e a música, o desdobramento imagístico e a ilusão, paradigmas dessa movência latente e manifesta das coisas e dos seus discursos no pensamento de Eduardo Lourenço. «A ilusão não é máscara de outra coisa, é filha da atmosfera e da alegria musical da visão. A sua realidade existe inteira entre os corpos e os espelhos»<sup>(9)</sup>. Esta relação eufórica entre a pintura e a música inscreve-se muito notoriamente numa relação mais lata que é a da conjugação entre o Espaço e o Tempo, um dos outros dois vectores que queremos ainda encarar (o outro será o da relação nocturno-diurno), todos eles configurando a matriz do seu pensamento que por si próprio nos é dada como sendo a do Enigma (cruzamento essencial dos sentidos). Tal relação, que pode ser de tipo integrativo (repare-se na expressão anteriormente citada: «alegria musical da visão»), mantém-se normalmente a nível de uma hesitação de dominâncias que, em

virtude da sua natureza categorial, se manifesta habitualmente em termos de oposição dramática ou, pelo menos, complementar.

### O espaço e o tempo

A relação entre a pintura e o espaço consigna-se abertamente no início do segundo estudo consagrado a Vieira da Silva<sup>(10)</sup>, admitindo-se entretanto a sua contaminação pelo tempo (ver o primeiro ensaio dedicado a Klee<sup>(11)</sup> ou, noutro passo: «O mais puro e fascinante espaço não pode esconder que na sua essência é estrutura temporal»<sup>(12)</sup>; o que sobretudo nos interessa, porém, nesta visão temporalizante (e, portanto, subjectivizante e historicamente implicada) do quadro, que é um objecto por natureza espacial, é a noção de «aparência» (que imediatamente reduz a componente temporal), por demais ligada ao problema do espelho e da imagem (e condutora do Enigma) para lhe não prestarmos a devida atenção. Definida na nota prévia «Sem desculpa» como «o mundo de todas as aparências», a pintura é portanto entendida como manifestação concreta (entidade que «aparece», corpórea e tocável, através do quadro — ao contrário da música, não aparência mas manifestação: sem corpo, sem toque possível que não o da sua formação irremediavelmente perdida após o transcurso do som) que pela sua constituição imagística transcende esse concreto para se absolutizar em elemento da busca existencial definidora da aventura humana, essa outra face do projecto ilusório que outros (ou os mesmos) consideram como inerente à sua condição; nomeadamente, para Eduardo Lourenço, a aparência mais frequente na sua interpretação da pintura é a figura do labirinto (especialização por excelência do enovelamento, entre o cronológico, o pragmático e o emocional, do tempo; configuração física da mentalização do enigma), que por sinal é justamente a figuração conjunta e globalizante, em instância de perda, de um mundo sem «aparências», ou melhor, onde o que «aparece» é

o fecho, o muro, o bloqueamento, resistindo todas as vezes menos uma à saída que é a aparência do final (do interior) iniciático (para o exterior). Que a imaginação a ver-se ao espelho ou o espelho a multiplicar as imagens são operações de natureza labiríntica, eis o que não é muito difícil de acrescentar; o percurso do criador (e o do sujeito-leitor) é então entrevisto por Eduardo Lourenço, de forma insistente, através do recurso ao mito do Labirinto de Creta e a Teseu como o herói das duas buscas — a do caminho e a da vitória sobre o monstro, encontrando porém nesse caminho tais transformações que a civilização e a arte lhe impuseram que, numa reviravolta teratológica, para o homem-herói passa a monstrosidade, o poder devastador e, eventualmente, a energia totalizante que o impele ao encontro da destruição e da noite.

### A noite e o dia

Faz parte da essência do olhar que a considera a temporalização (decorrente da subjectivação) do espaço que a pintura constitui — e as dimensões subjectiva, histórica e mitológica que daí decorrem organizam todo o sentido social que justifica o pensamento dessa sua consideração. Na mundividência estética de Eduardo Lourenço (que é fundamentalmente discursiva e cultural) é o sentimento do tempo que lhe permite reduzir a má-consciência da limitação do nome das coisas (e, com mais razão, das suas imagens) ao espaço; por outras palavras, não há entendimento objectual no pensamento de Eduardo Lourenço: poetizar o espaço, articular os objectos, sentir a história, produzir tempo, pensar *temporalmente* (através do discurso) tudo isso, eis o que nos parece ser o fito dos seus escritos; o que é de algum modo curioso (e gratificante, ou mesmo divertido) é reparar na sua memória discriminada dessas mesmas coisas (cada pintor, cada quadro, cada pormenor por si; quer dizer, a insistência nos factos), no seu sentido da especificação, no seu papel de grande sin-

tetizador dispondo de um pensamento discreto, na acepção semiológica do termo (ver, a este respeito, o notável estudo sobre «O nu do século XX»; tudo isto para dizer que Eduardo Lourenço trabalha efectivamente as aparências como formas de ser e como estados ilusórios, nessa sua relação instaurando justamente um dos aspectos da dinâmica temporal. «É que não há mais mistério que o da aparência mesma — aparência das coisas ou da nossa recordação delas — que a si própria se serve de pretexto para uma reverberação sem fim», afirma<sup>(13)</sup>, e quase pensaríamos em Caeiro... É, pois, no jogo do aparecer e desaparecer, na sua emergência espacial e na sua clivagem temporal, que vai justamente surgir o Enigma, o sentido poético (esfíngico: gnóstico, hermenêutico, discursivo, dialógico, opaco) da aventura artística e da outra — e o enigma é sempre a venda que se pretende arrancar para a descoberta da resposta a essa questão essencial que a arte produz e que, como para Édipo, é uma questão de vida ou de morte — para Teseu também. Daí o recurso enorme que na simbólica de Eduardo Lourenço se verifica em relação às esferas semânticas da Noite e do Dia (ou da Luz). A Noite é uma espécie de deusa temida mas irrecusável, em todos os seus escritos onde, não obstante, é a iluminação que se persegue; iluminação que lhe não é, no entanto, paralela, antes passa fatalmente pelo interior do seu corpo em atitude amorosa, de entrega, violação ou morte. A propósito de Modigliani, e dos seus «mais enigmáticos nus do século XX», falamos da «noite intacta de um mistério insolúvel — que é acaso a da solidão a que a nudez serve de emblema»<sup>(14)</sup> — e é essa recusa (dita mas não praticada) da travessia (da hermenêutica) que detém Eduardo Lourenço no esplendor da fascinação, nas múltiplas fábulas circulares da vertigem. Apetece empurrá-lo para ver onde irá cair — ou o que irá construir, se converter a queda em gesto animador! Pois interessa verificar que num pensamento de incidência semântica cintilante, de articulação sintáctica progressiva nos seus continua-

dos desdobramentos e na sua cadência de vibração incessantemente prolongada (quase se poderia dizer que se trata de uma escrita «wagneriana») — é a Noite, e não a Luz, que ganha o peso maior («A nossa situação é a de Teseu caminhando às escuras num labirinto a que o fio de nenhum amor conduzirá ao lugar vazio de um Minotauro inexistente»<sup>(15)</sup>). Esta ideia não é só socialmente conjuntural; em «Pintura anti-pintura não pintura», exalta-se o gesto luterano como capacidade nocturna de teofania<sup>(16)</sup>, assimilando-se a «Noite» à «ausência» e o «Dia» a «uma vaga esperança», o que não invalida a questão, antes invariavelmente a converte numa gravidade ascética que faz emergir, em contornos despojados, o perfil da dúvida ou uma qualquer notação de sombra alarmada. É a Noite, figura do silêncio que se abre à ausência (o grande espaço impensável) que cria abertamente o enigma: «no interior desta nostalgia visual que misteriosamente repercute, símbolo ou paráfrase, a nostalgia do espírito, próximo e separado de si mesmo»<sup>(17)</sup>.

A grande tensão desta ordenação estética e deste discorrer especulativo (que, como é fácil de entender, transcende a análise dos autores e dos quadros para revelar o que na sensibilidade do ensaísta se lhes apega, mesmo na mais absoluta fidelidade de leitura, se é que ela existe) repercute a problemática da articulação entre a Noite e o Tempo, os dois grandes fatores do Enigma mas com marcas (negativa, a primeira; positiva, o segundo) diferentes; é a sua aliança de combate, onde o tempo se recorta luminosamente sobre a noite em mudança criadora e em devir, e onde a noite recupera a sua serenidade «antiquíssima» de sombra protectora face à corrosão do tempo, que pratica, no discurso de Eduardo Lourenço, o ritmo grave e amplo mas de coloridas palpitações sonoras que nos traça a experiência contemporânea e, neste caso particular, o prolongamento das suas imagens na ressonância da sua música (numa espécie de modo lírico que se revela justamente no dizê-las). Nenhuma imagem canta, mas o olhar

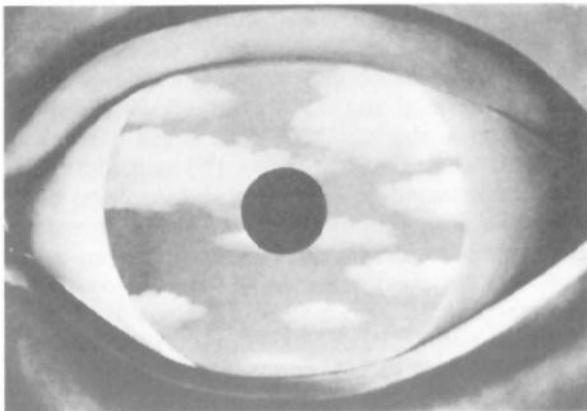
que sobre ela pode incidir promove ou não essa hipótese de ressonância, desde que a palavra a produza ao prolongá-lo. Escrever isso, parece-me, é justamente entrar no jogo proposto pelo espelho imaginário e inscrevermo-nos nós mesmos, auditores decerto privilegiados, neste campo onde visão, escuta e palavra formam a música da imagem.

- (1) Pág. 23 e ss., 1.ª ed., 1968.
- (2) Pág. 21.
- (3) Pág. 2.
- (4) Pág. 6.
- (5) V. g. Duarte Faria, *Outros Sentidos da Literatura*, Vega, Lisboa, 1981; Miguel Tamen, artigo neste mesmo número.
- (6) Pág. 175.
- (7) «Klee ou a imaginação arquetipa», pág. 36.
- (8) «Reflexo num espelho ausente», pág. 145.
- (9) «O nu do século XX ou morte sem transfiguração», pág. 90.
- (10) Pág. 109.
- (11) Pág. 35.
- (12) «Reflexo num espelho ausente», pág. 156.
- (13) Pág. 146.
- (14) Pág. 104.
- (15) «Arte abstracta: apocalipse ou anunciação», pág. 15.
- (16) Pág. 53.
- (17) «Itinerário de Vieira da Silva ou da poesia como espaço», pág. 76.

Miguel Tâmen

# Condenação à metáfora

Três observações sobre  
a poética de  
Eduardo Lourenço<sup>(a)</sup>



*Adoptam-se certas explicações porque têm um encanto misterioso...*

L. WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations*

I

Da fundamentação do juízo, «acto crítico por excelência» (23), decorrem todos os critérios de adequação e pertinência por que se pode aferir. É, de certa forma, então, uma pergunta à identidade do acto crítico (figura ela mesma de um outro discurso crítico) que preside à organização do universo discursivo que engendra: porquê *este* e não *outro*?

A infundamentação do juízo em si («o que de todo negamos é a pretensão à posse e à possibilidade de um critério justificativo do juízo valente, que não é nulo por essa ausência, mas simplesmente “injustificável”» (24)) que acarrete ao mesmo tempo a afirmação da identidade do infundamentado implica duas outras consequências: por um lado, a adopção de um critério que afirme a identidade de um juízo particular (o que é diferente da sua fundamentação em geral: «Não significa isso que todos os discursos críticos se equivalem ou anulam na multiplicidade aberta das suas comuns injustificações» (24)); por outro lado, a reintrodução por portas travessas de um mecanismo de motivação da referida identidade. A esse mecanismo (a «experiência vivida da leitura criadora... da obra» (23)) só a sua afirmação fundamenta; ele não pode ser contestado, mas ele não pode ser afirmado senão metaforicamente: resolvido em proposições equivalentes que integram o discurso crítico. O que resulta em dizer

(a) Referências a E. LOURENÇO: (1974) «Crítica e Metacrítica», (1951) «Esfinge ou a Poesia», (1959) «Tempo e Poesia», in *Tempo e Poesia*, Porto, 1974, para cujas páginas remetem os algarismos entre parêntesis depois de citações. O meu trabalho foi elaborado e discutido durante o Seminário de Mestrado em Literatura Francesa de 1982/83, na Fac. de Letras de Lisboa, orientado pela prof. Maria Alzira Seixo, a cujos participantes agradeço.

que ele constitui a última (ou primeira) proposição sobre a qual o sistema crítico dado repousa e, nessa qualidade, *não tem rigorosamente sentido*. O que para mim é intrigante (e interessante) quanto a esse sistema é que *eppure si muove*.

Ora o mecanismo de que falo tem a vantagem de investir o acto crítico de um movimento que o ordena em relação a um fim, que lhe confere a sua identidade específica, ainda que, e em última análise, não constitua um critério (no sentido em que o não fundamenta em si): cada acto crítico «serve uma opção e a manifesta com o análogo e gratuito risco inerente à existência da Obra mesma, a qual é ao mesmo tempo expressão suprema de necessidade e de total superfluidade» (25): está então condenado à metáfora do objecto sobre o qual se exprime o juízo, uma vez que, infundamentado, ele é «inerente à escolha do texto» (25). Do conceito de 'Obra' (ou 'texto') dependerá então a sua adequação, que o mesmo é dizer a adequação do seu discurso (necessariamente metafórico) ao *comparado* em relação ao qual se postulam relações homológicas.

Para o apuramento da significação de 'Obra' são sugeridas duas vias: ou se diz que esta é determinada pela leitura e, nesse sentido, pelo acto crítico (e temos que o acto crítico cria uma instância que o absolve do seu sem-sentido mas que, porque é enunciada pela impureza do seu próprio julgar não pode ser justificada senão por este) ou se diz que a «Obra», à imagem da qual todo e qualquer acto crítico será concebido (ou a linguagem, o que resulta, afinal, no mesmo) tem sentido em si: mas esta proposição implicaria necessariamente uma inferência prévia só possível se (i) fosse possível sustentar um discurso «acrítico» do exterior da obra ou (ii) fosse possível sustentar um discurso exterior à própria linguagem.

O fantasma do relativismo, se, por um lado, só pode ser abolido pela afirmação da identidade do acto crítico, ressurgue, contudo, mediante uma pergunta que este processo levanta. Esta pergunta, sobre a identidade do objecto da crítica, não pode ser respondida senão por uma concepção (crítica)

do sentido da designação 'obra'. Ora é justamente este «em si» que é injustificável fora de um «para si» da obra.

Temos então que o sítio donde se fala quando se define o conceito de 'obra', ou a sua «realidade», implica que tudo o que se disser não possa ser por sua vez julgado por qualquer instância, donde, não tenha sentido: enunciados como «a realidade da obra... não é *uma...* mas é o contrário, quer dizer, *a forma mesma como a realidade se desrealiza*» (25) retiram o seu valor apenas do posicionamento estrutural (que o mesmo é dizer «estratégico») que ocupam num dado discurso, sem que o seu sentido possa ser perguntado fora das contingências discursivas em que tomam forma, sem que o problema da sua possibilidade possa ser posto.

## II Esfinge ou crítica

Depreende-se, então, das implicações do que foi sendo dito que a concepção referida de 'crítica' *posta* como metáfora do seu objecto («voluntariamente metaforizante e irrealista» (27)), tal como formulada, pressupõe que a concepção do seu objecto seja metáfora da própria crítica: se só pode ser a crítica a falar do seu objecto e se não existe objecto fora desse olhar, e se a relação que se *põe* entre o olhar e o objecto é de natureza homológica, temos que o objecto será forçosamente uma figuração do modo como o olhar se olha: esta é a configuração que permite ao discurso crítico subtrair-se ao necessariamente infundamentável do juízo: porque é manifesto que o discurso crítico não tem propriamente objecto se se pensa a si mesmo como o lugar em que a obra é "julgada" (22).

A irresolubilidade do discurso crítico, que a sua infundamentação (ou, melhor, a sua indecisão fundamental) determina é, então, a irresolubilidade do conceito de «obra»: a ambiguidade do objecto é, antes de mais, consequência da metáfora, a ambiguidade do sujeito: que diz o sem-sentido re-

conhecendo implicitamente que a fundamentação do sentido se pode apenas ancorar na manifestação do dizer.

Uma forma interessante de expansão de uma metáfora é a sua narrativização: o *exemplum* ou *paradigma* oferecem a possibilidade de uma saída «em extensão» para a concepção do objecto nesta variedade de discurso crítico. Vamos olhar mais de perto para uma «alegoria da Esfinge» que integra o segundo da série de artigos a que nos vimos referindo: essa alegoria, expansão de qualquer coisa como «Esfinge ou a Poesia», é, contudo, e pelo que atrás se disse, reversível: diremos (também) «Esfinge ou a própria crítica».

Porque é, antes de mais, uma narrativa, a alegoria implica uma forte dimensão de escolha: e se o narrador pode optar por modalizar ou mesmo inverter uma série de sequências «tradicionais», uma outra instância organiza o próprio espaço do *exemplum*, isto é, escolhe-o, de uma infinidade de possíveis: é lícito, então, pensar que «Esfinge», se significa, como adiante nos será dito, por um lado, «ambiguidade», indicia, por outro lado, um cenário «ocidental» de pensamento: o espaço grego. Nessa narrativa e, quem sabe, porque alegórica, o tempo da acção é um tempo mítico: falar-se-á dos «antigos Egípcios» e dos «Gregos»: a «antiguidade» e a maiúscula conferem cartas de foro a esse tempo (fala-se de «grego antigo» e de «grego moderno» um pouco pelas mesmas razões: e na aritmética de um certo imaginário filológico o «grego moderno» é igual a «grego antigo (degradado)» + «turcos» — os que destruíram o Partenon).

A Esfinge, criatura a quem «chamaram... misteriosa e enigmática. E ela não é senão ambígua». (32): e note-se a fluidez com que é designada a instância que nomeia: num tempo mítico, a responsabilidade da voz dissolve-se numa colectividade, na indecisão ou indiferenciação subjectiva de um *epos*: os mesmos «gregos em geral» que partem para Troia dão um nome à Esfinge. «Criatura nossa, colocou-se um dia nas encruzilhadas de Tebas para nos exigir a única palavra necessá-

ria da salvação humana. Porquê?» (33). Esta pergunta motiva um segmento narrativo analéptico: «Solicitado pela noite animal e a plenitude solar, um poeta talhou na rocha uma forma visível da sua condição. ...O nosso poeta cansou-se e adormeceu entre as patas poderosas da sua criatura. Durante a noite o vento do deserto... arrastou a areia e cobriu com ela as raízes da criatura e do seu criador. Quando veio a manhã foi assim, sem autor e desfigurada, que a obra apareceu aos outros que por acaso a encontraram no caminho. Então puseram-se a interrogá-la longamente pelo dia adiante. A interrogar o silêncio. Como admirarmo-nos se o silêncio não respondeu?... Chamaram-lhe então «Esfinge» que significa «mistério». ...Eles desertaram o deserto para anunciar por toda a parte que surgira um enigma novo.» (33-35)

Respondido o «porquê» do primeiro segmento, este vai ser retomado: trata-se da «segunda história, a da esfinge grega» (35). A situação inicial é a seguinte: «A esfinge interroga os jovens tebanos e fá-lo através de palavras que toda a gente compreende mas a que ninguém responde. ...O enigma é agora real e os jovens mortos testemunham da seriedade do mistério. ...Cada poeta sabia que se repetisse novamente o gesto original da criação o monstro se tornaria humano, mas esquecera-se dele. ...Impotentes, imaginaram dominar o monstro repetindo os antigos encantamentos, fazendo poesia da poesia. ...Só os mais lúcidos viram que a hora do seu destino solar tinha passado. ...Quem afrontaria o monstro, o deus da inércia, do hábito, da morte? Um poeta novo, com armas novas, capaz de recordar ao deus as suas origens.» (35-36).

E foi então que «o jovem Édipo passou por acaso nos arredores de Tebas. ...Édipo só sabia uma coisa: é que todos os enigmas são enigmas do homem. Logo o HOMEM devia ser a resposta a todos os enigmas. ...Acertou. ...O deus precipitou-se no mar quando um adolescente disse a palavra inimiga de todos os deuses.» (36)

Tudo se prepara para uma conclusão: ...o resto da história trouxe um prémio diferente ao assassino dos deuses. ...Casar com a mãe, assassinar o

pai, arrancar os olhos, é esse o prémio de assumir um destino puramente humano.» (36) Mas *in extremis* o narrador intervém: trata-se de reconduzir a narrativa para o campo da alegoria, isto é, fazê-la *falar o comparante* da metáfora que a sustenta: «Curioso é nós termos a tentação de aceitar que tudo devia ser assim. E de repetir por nossa conta o destino de Édipo. Contudo, se aceitamos que a esfinge é o homem e a resposta ao seu enigma uma resposta humana, como não tentar descobrir a fonte donde jorrou novamente a fatalidade vencida? Uma vez mais ela nasceu dum esquecimento. De uma tentação renovada de olhar para trás à procura dum crime imaginário, que Édipo devia ter assumido, ou antes, rejeitado, com uma coragem de homem. Édipo pensou que uma fórmula era uma solução. ...Que bastava dizer uma só vez **HOMEM** e o terror e os monstros se sumiriam para sempre. ...A verdade é que os monstros voltam sempre. O combate com o anjo é de todas as horas. Servirmo-nos do escudo do homem é assumir a sua ambiguidade. É saber que nada existe à nossa frente senão o que consentimos criar com as nossas mãos.» (36-37)

Rigorosamente, numa alegoria, o que não é *história*, diz apenas incansavelmente uma coisa: o que esta verdadeiramente *quer dizer*; embora a história seja geralmente (ainda que nem sempre de uma forma explícita) reconvertida em função desse dizer incansável, ele existe para além dela: não parece abusivo, pois, ver (e não apenas no tecido narrativo desta alegoria) uma série de enunciados que garantem a compreensão *enquanto alegoria* da narrativa, isto é, que lhe conferem um carácter geral e um universo de aplicação indiscriminado.

Não é, pois, de espantar que todos eles se articulem no eixo da definição, e apontem explicitamente para a dimensão ontológica que toda a definição comporta.

Isolaremos, em seguida, alguns desses enunciados, não transcritos atrás por não serem narrativos:

«No espírito do seu criador a esfinge é uma resposta.» (33)

«A poesia é expressão de origens.» (33)

«Compreender a esfinge, compreender a poesia é olhá-la sem a tentação de lhe perguntar nada. É aceitar o núcleo de silêncio donde todas as formas se destacam.» (33)

«A obra vale pela densidade de silêncio que nos impõe.» (33)

«Os poetas que imaginam dizer tudo são tão vãos como as estátuas gesticulantes.» (33)

«Ele [o enigma da poesia] existe para homens incapazes de acolher esse silêncio original.» (33)

«É humano sentir-se cansado ao fim de uma obra.» (34)

«É a própria esfinge quem nos propõe uma questão.» (35)

«A poesia não é somente aceitação de silêncio.» (35)

Os comentários e as definições do narrador, que pontuam a história, e predicam *verdadeiramente* os seus elementos (não nos esqueçamos de que nos movemos no espaço da alegoria) estabelecem fundas implicações quanto à sua natureza íntima. E porque o narrador define o que está em jogo (a significação de «poesia») ele define obrigatoriamente na narrativa (e quanto mais não seja pela negativa) o exemplo que a alegoria subsume: história de exemplo é bom que se converta em história de proveito: e porque é bom que isso aconteça, uma forte dimensão apelativa pontua toda a narrativa: se, por um lado, o auditor é incluído na enunciação das asserções emitidas («Não podemos dizer agora que... (35, sublinhados meus) «impossível aceitar... que tudo está feito só porque descobrimos a fórmula que permite que tudo se faça» (37, *idem*)), ele é também exortado a uma prática: «Interroguemos... a esfinge silenciosa. Façamos exactamente o contrário do que fizeram os homens...» (33).

Ainda no espaço desta alegoria, e saltando por cima de questões assaz interessantes (como o privilégio dos lugares da *origem*: «a Poesia é a ex-

pressão de origens», mas também «fazemos exactamente o contrário do que fizeram...», isto é, pelo «original» chegaremos ao «originário, etc.), é curioso observar que toda a argumentação se baseia num jogo central de palavras que permite unificar não só a alegoria com as asserções não-narrativas, como estas duas com o lugar do *auditor* do discurso: «sabemos hoje que não teremos uma face diferente daquilo que fizemos. Mas fazer de novo é continuar a criação e ser poeta. O que significa finalmente não ter outro rosto senão o que a Poesia nos modelar» (38).

Um argumento etimológico suposto realiza a articulação entre o universo do «fazedor» e o universo do «poeta»: é o emprego e a história que ele resume de *poiein* entendido no seu sentido metafórico, e da Poesia como o fazer *por excelência*. Mas o que significa «fazer por excelência»? Significa «o fazer mais próximo da essência do fazer»: e o que quer isso dizer? quer dizer apenas «o fazer mais próximo da essência», *tout court*. O fazer «solicitado pela noite animal e a plenitude solar.» (33)

O sujeito de *poiein* faz, porque é *solicitado*: a Poesia é, assim, a solicitação do ser, a actividade que melhor corresponde a esta, à Esfinge, o monstro em cuja ambiguidade substancial se resolve este mal (ou bem) entendido etimológico.

### III A expressão das origens

Foi-se tornando claro que o que está em jogo no presente modelo crítico é, antes de mais, o exercício de uma metáfora. Tudo se passa como se um espaço (a esfinge) tivesse um segredo (a origem) e o sujeito do percurso, para descrever o seu próprio percurso («a experiência vivida da leitura criadora» (23) tivesse um conjunto finito de termos ao seu dispor que de um modo metafórico vão dando conta daquele. Torna-se depois claro que existe um operador privilegiado. Esse operador pode ser representado pela figura do «paradoxo». Aceder ao segredo da esfinge corresponde,

então, a repetir um nome originário. Decorrem daqui duas inferências: não há acesso fora de um acto; só uma espécie de acto permite o acesso. Ainda que apresentado como uma espécie de «fisiologia da criação» vimos que este jogo é, antes de mais, uma «fisiologia da crítica».

O carácter paradoxal de ambos os discursos (o da poesia, o da crítica) tal como se concebem é uma extensão de propriedades do sujeito figurado da criação (o «poeta»), ou seja, como também vimos, da instância de que este é figura (o «crítico»): ele decorre da profunda *solidão* de ambos, ou seja, da extrema «individuação» com que se concebem: o paradoxo surge como operador favorito desta *solidão* (essencial, discursiva): ele diz o que a *doxa* rejeita, e o que o diz rejeita essa mesma *doxa*: em qualquer dos casos estamos para lá da evidência.

Um exemplo: «É da luz que a palavra poética concentra misteriosamente que a nossa existência recebe o máximo de claridade. Essa luz, porém, é impenetrável. Com que lâmpada exploraríamos o coração do sol?» (46). O espaço é o da «palavra poética», o segredo é a «luz» que esta «concentra misteriosamente» na direcção do sujeito, a «nossa existência». E o vocabulário polariza-se segundo duas zonas: a da luz e a da não-luz (ou «impenetrabilidade»). O operador aplica-se num «explorar». Mas o «explorar» (isto é, o «iluminar») é impossível porque a) «Essa luz é... impenetrável» (ela tem um predicado que contraria a definição endóctica da sua própria substância) e b) essa luz é iniluminável porque é luz: inexplorável: «Com que lâmpada exploraríamos o coração do sol?»: o paradoxo resolve-se numa dupla impossibilidade: porque a luz é «escura» não pode ser tornada «clara», porque a luz é «luz», logo (*doxa*) «clara», não pode ser tornada «clara».

Se a *solidão* discursiva do sujeito motiva nesta variante do discurso crítico o uso do paradoxo, este pode ser também visto como homólogo de uma «ambiguidade radical» (32) do espaço em que o sujeito se encontra: o da «poesia», enquanto «ex-

pressão de origens» (33). «Origens» («de onde viemos») significa aqui «essência» («o que somos»). Esta pequena figura do discurso pode ser deixada por conta das suas idiossincrasias, de resto já apon-tadas de passagem. Entretanto «o que somos» sig-nifica «o mistério do homem: não pode ser para outro homem um objecto como todos os outros e, sobretudo, não ser jamais para si próprio senão sujeito, vida original através da qual ascendem à existência todas as coisas que contemplamos: mun-do, história, valores e os outros homens» (32).

O mistério é o de uma «ambiguidade original» transmutada em «ambiguidade essencial». «A poe-sia ou a Esfinge é a expressão das origens» (33). Ser a expressão (diferente de ser a «fala», ou o «reflexo») significa ser também o modo dessa «ex-pressão». E o «modo dessa expressão» é a lingua-gem. E «que linguagem pode servir à nomeação da realidade que somos senão aquela que por an-tonomásia já nos é devolvida como suprema «cria-ção?» (42). Sabemos que «a realidade que somos» equivale a «origens». A «expressão da realidade que somos» é, pois, a «nomeação das origens»: e porque é «nomeação» é linguagem. Mas qual linguagem? Note-se que até agora a argumenta-ção não parece privilegiar qualquer variante da linguagem. Subitamente sabemos *qual*: «aquela que por antonomásia já nos é devolvida como su-prema criação»; mas aquilo que no discurso o mo-tiva é uma figura do próprio discurso: uma *anto-nomásia* aparece investida de um poder de ade-quação que legitima uma escolha de outro modo injustificável, porque escolha última (ou primeira) de todo um sistema discursivo: diz-se «escolheu-se a linguagem poética porque o ser poético dela a torna própria para exprimir a poesia (a criação) das origens» como se podia ter dito «escolheu-se a linguagem comum porque o ser comum dela a torna própria para exprimir a universalidade das origens». Mas porque a escolha foi a que foi temos então que «a inexcedível claridade das formas não-poéticas é de uma substancial negrura» (42): esta inferência lógica é situada pelo operador que a veícula (de novo o «paradoxo») em relação ao su-

jeito que a produz: e, mais uma vez, reafirma uma particular recusa do *evidente*.

Estamos, então, no terreno em que as legítimi-dades são atributo das ocorrências. Não se pode negar ou sequer atribuir um valor de verdade à proposição «a Poesia é a expressão das origens»; verifiquemos então algumas extensões deste prin-cípio: «ser a expressão» é, como vimos, diferente de «ser a fala ou o reflexo de»: donde se conclui que a linguagem da poesia não designa um refe-rente *original*: ela *exprime-o*, donde, comunga das suas propriedades: ela é o *originário*, mas (e por-que linguagem, como a linguagem comum, ainda que linguagem por excelência) é também o *aciden-tal*: linguagem ambígua, portanto, que o paradoxo mais uma vez representa, na sua qualidade de fi-gura dilecta da voz da esfinge, retoricização má-xima da ambiguidade: a coexistência discursiva de contrários e o alinhar indecيدido do Ser e do Nada no eixo da própria fala: «ciência absurda dos opostos só ele endireita a vara torcida de uma linguagem humana satisfeita consigo mesma como o homem não pode estar sem devir coisa entre as coisas.» (44).

Metáfora do paradoxo, como é a metáfora do discurso crítico assim concebido, a palavra poética é figurada como superando as contradições que o operador referido engendra: «o paradoxo, a dia-léctica, refazem às direitas um mundo às avessas. Mas é o mesmo mundo. Só a palavra poética é a libertação do mundo. ...O discurso do mundo não se encontra corrigido ou voltado ao avesso. En-contra-se suspenso e ao mesmo tempo em estado de *suprema aceleração*.» (45). Porque «ferido de ingénita impotência, o dis-curso traduz apenas o nosso-curso-no-mundo. ...nós somos, como Platão o entreviu, ao mesmo tempo mais novos e mais velhos do que somos. Porém esse Terceiro Homem não é o fantasma dos dois que não conseguimos ser. É o homem na sua exacta cronologia, quer dizer, *sem ela*, pois o Tempo lhe não convém». (43-44)

Compreende-se, então, que porque o que está em jogo é, afinal, um modelo de relação entre o

---

Ser e o Tempo, nos situemos no cerne de uma problemática eminentemente *histórica*: «A Poesia ...é a resolução que damos à história, de cada vez que consentimos descer das palavras à dificuldade dos actos» (37): «o que somos está relacionado com o vento, o sol, a chuva dos dias, com ser contemporâneo de Péricles, dos Medicis ou de qualquer, mas isso importa menos que ser contemporâneo de nós mesmos como no Instante o somos». (44): «a palavra poética... descobre por rara e

imerecida graça a passagem para esse Instante onde repousaríamos sempre mesmo que a nossa marcha fosse mais vertiginosa que a luz.» (45)

Ora o convincente mistério desta suspensão do tempo é a convincente metáfora da suspensão do juízo na concepção do discurso crítico exposta. Afinal o mistério da criação de uma evidência própria, de uma identidade própria: o mistério de toda a epifania e, simultaneamente, o seu charme discreto.

## Eduardo Prado Coelho

# Fragmentos de um diálogo sobre crítica



Alguém me sugere (o sentido do que eu digo é do outro que vem?) um título para o meu próximo livro de ensaios: *A mecânica dos fluidos*. De início, há algo que bate certo. Agora me lembro: o protagonista de *L'homme qui aimait les femmes* de François Truffaut trabalhava precisamente em mecânica de fluidos (nada é por acaso, isto muito menos). Mas há mais: há um som que me agrada, há o risco provocatório de o livro ir parar às prateleiras técnicas nas melhores livrarias do país, há o eco de outros títulos que vêm dar razão a este. E do jogo desses ecos desprende-se, julgo, um pouco de *verdade teórica*. Isto é, o título pertence a um paradigma (mais um...) que se inicia com *O reino flutuante*, que passa por *A letra litoral* («la mer, la mer, / toujours recommencée...»), e envolve no seu trajecto *A palavra sobre a palavra*.

Num dos poucos comentários interessantes suscitados por *A letra litoral* (*Colóquio-Letras*, n.º 58, Novembro de 1980), Maria da Glória Padrão falava mesmo no risco a que a insistência em formulações deste teor pode conduzir: «o risco de passar a sistema o dismantelamento reivindicado». Sem dúvida, mas sempre com o «risco» complementar: o de continuar a dismantelar o sistema edificado. Maria da Glória acenava com uma censura: a da perda da inocência por excesso de ordens, a da fiscalização da fuga, a do pendor cartesiano que seria o meu ou mesmo «o frio do pensamento demonstrativo»: «tu escreves o disfórico do frio na ondulação de saberes que se cria sabendo-se, e demoras-te, por enquanto?, para chegares à inconsciência e à alegre consciência disso». Penso, muito sinceramente penso, que este convite à dança que me é dirigido pode constituir um presente envenenado. Se alguma inclinação se acentua hoje no meu trabalho é a de acirrar o próprio quiasmo (sólido/líquido, saber/inocência, frio/calor, sistema/dismantelamento, tudo/resto) em que me tenho situado, intensificando os pólos desta situação paradoxal, e nisso me afastando sem mágoa dos lugares amenos onde se costuma escrever sobre literatura, seja o conforto brando

da teoria ou o desassossego crepitante da literatura. Vejamos porquê.

Na introdução a *Tempo e Poesia* (Inova, Porto, 1975), Eduardo Lourenço escreve a dada altura: «Em sentido radical, *não há nada a dizer de um poema*, pois é ele mesmo o dizer supremo» (pp. 25-26). E acrescenta: «Mas com a mesma pertinência (ou im-), é ocasião de um dizer indefinido, na medida em que supõe e reenvia à totalidade da linguagem (e da realidade nela) de que é o momento de suspensão infinita (e frágil) enquanto palavra que nomeia sem mediação a realidade. Como a poesia é a restauração permanente da Linguagem na sua função original de simbolização da totalidade sem cessar esquecida no uso da comunicação prática, a Crítica é a reiteração voluntária e tanto quanto possível consciente desse mesmo movimento de regresso criador através do qual os homens transfiguram o tempo (e para começar o seu presente pessoal e histórico) naquela espécie de Eternidade de que precisam para não se tornarem hóspedes ou vítimas obscuras dele, como o escreveu Goethe». Daí a conclusão: «Quer isto dizer que para mim a Crítica reivindica o estatuto de uma função poética» (p. 26).

### A crítica criativa

Estamos no espaço daquilo que se costuma designar (às vezes com a insinuação pejorativa de que o sapateiro está a ir além da chinela) como *crítica criativa*. E alguns observadores menos atentos chegam mesmo a supor que é porque a crítica se dispôs a criar tanto que a literatura parece criar tão pouco. O processo da crise, ou, se preferirem, da própria modernidade, é, evidentemente, mais complexo. Creio que Giorgio Agamben enuncia o problema quando diz que «se a crítica hoje se identifica verdadeiramente com a obra de arte, não é na medida em que também ela seria criação, mas na medida em que a arte é também negatividade. Ou, melhor, não é mais do que o processo da sua autonegação irónica: um 'nada que se

nadifica' ou um 'deus que se autodestrói', segundo a definição profética, embora mal intencionada, de Hegel» (Giorgio Agamben, *Stanze*, Bourgois, Paris, 1981, p. 8).

Contudo, o cerne da questão está na fórmula um pouco vaga que surge em Eduardo Lourenço: «reiteração *voluntária* e tanto quanto possível *consciente*». Aceitamos que a crítica deve reivindicar a sua função poética, mas é-nos mais difícil definir de que modo esta função aqui se torna *sua*, e não a de poetas ou romancistas — será apenas a oposição entre o consciente-e-voluntário do crítico face ao inconsciente-e-involuntário do criador literário? Tradicionalmente, este desajustamento vem permitir o jogo em que o crítico se habilita a *saber mais* na medida em que *julga* as obras a partir de um lugar-tribunal («mas o tribunal de toda a escrita está em toda a parte e em parte alguma» — dirá Eduardo Lourenço), e simultaneamente, num alarde de modéstia que passa pelo culto humanista da Literatura, o crítico é aquele que *sabe menos*, e jamais poderá pretender ir além do *menos do saber* que lhe é institucionalmente atribuído.

Esta situação ambivalente, extremamente nítida, por exemplo, nos embaraços e desembaraços de um Gaspar Simões, parece caracterizar a posição moral do crítico dito «impressionista». Do lado universitário, as coisas passam-se de um modo algo diferente. Digamos que o universitário tende para a figura do *crítico fetichista*, isto é, aquele que, observemo-lo sem má intenção, tendo verificado a ausência de pénis na mãe, se recusa a admitir essa realidade, pela ameaça de castração que ela faz recair sobre ele próprio, e cria uma realidade substitutiva que é o *fétiche*. Qual a função do *fétiche*? Por um lado, ele está *no lugar da mãe*. Mas, por outro, este objecto substituto, na medida em que pretende negar uma ausência, é em si mesmo o *signo dessa ausência*. O «universitário» procura cercar a obra literária com todo um ritual sádico em que o saber funciona, na sua acumulação ilimitada, como forma de *predação*.

E isto tanto se pode verificar nas antiquíssimas modalidades da erudição filológica como nas actuais práticas de um greimasianismo selvagem. O texto crítico está *no lugar do texto criticado*. Mas este processo de *substituição* é a marca da definitiva *ausência* do texto criticado. Tal ausência, geradora de alguma angústia que circula nos corredores do ensino da literatura, tende a ser anulada pela acumulação maciça de um saber sem fim — o fetichista colecciona no campo do finito na convicção de que a quantidade poderá assegurar o salto para o lado do infinito poético.

### O crítico melancólico

O contraponto desta posição surge da banda dos críticos-escritores, que, como sucede a Eduardo Lourenço *em certas horas*, tendem a assumir o papel do *crítico melancólico*. Neste caso, há a perda de um objecto *desde sempre perdido*, e por isso é sobre este *horizonte de perda irredimível* que o crítico deverá conduzir a sua fala exilada.

Qualquer destas posturas tem em comum a ideia de que existe *um objecto de que nos devemos apropriar*. De certo modo, quer a atitude impressionista e judicativa (simultaneamente arrogante e rasteira, sem ser capaz de pensar esta insanável duplicidade), quer a atitude fetichista ou a melancólica, tendem a ser *culpabilizantes práticas de frustração*. O que transparece, com extrema e contagiante veemência, no comentário que Maria da Glória Padrão me endereça: «Desmantelas (ordenadamente: és cartesiano, sabias?) por saturação e depois dos riscos que não sabemos ainda de que se trata. Realizas a função (*sic*) que legaliza o adiamento e o desgaste. (...) O teu ciclo de repetições significa-me um fundamento único da oferta para achar não sei quê de perdido». E daí a insinuante proposta para *abandonar o espaço de culpa* e entrar na eufórica *dança do significante*.

Mas a minha posição é outra: a de me não sentir minimamente culpabilizado. É que talvez acabe por ser mais saudável deixar de pensar que existe

*um objecto sob o véu*, e que a função da crítica é a de *levantar o véu*, tornando possível o acesso ao objecto (lugar do texto/mãe), para afirmar, como faz Walter Benjamin (e como nos ensina a prática admirável do próprio Eduardo Lourenço) que «a verdade não é o desvendamento que anula o mistério, mas a revelação que lhe faz justiça». Reconhecemos assim que o *carácter enigmático* da obra de arte nos obriga a aceder a ela apenas *enquanto enigma* (é o que nos propõe Adorno na sua *Teoria Estética*). Ou, para retomarmos o texto de Agamben anteriormente citado, poderemos dizer que «à apropriação sem consciência e à consciência sem fruição, a crítica opõe a fruição do que não pode ser possuído e a posse do que se não pode fruir» (id., p. 11). Ou, por outras palavras, em vez de tentar *transformar o negativo em ser*, a crítica deve garantir «a *inapropriabilidade do seu objecto*» (id., p. 13).

E, neste ponto, deverá resistir à sedução de criar *simulacros de apropriabilidade* que tenderiam a surgir, no fundo, como esvaziados e cansativos exercícios sofisticados. Porque, como avisa Jean Petitot, é entre a entrega a uma sofística do discurso e a pretensão teórica de instaurar uma *mimesis consistente da incompletude*, que a grande opção se terá que realizar. E suponho que a insistência (consciente? inconsciente?) dos títulos dos meus livros de ensaios apenas re-configura essa *mimesis* consistente da incompletude ao colocar do lado da *mimesis* o *reino*, a *letra*, a *mecânica* (a palavra *sobre*) e do lado da *incompletude* a *natureza flutuante*, *litoral*, *fluida* da palavra *sob(re)*.

No fundo, o que se passa aqui não é muito diferente da questão que serviu de fundamento a um debate entre Edgar Morin e Jean-Pierre Dupuy. Para Morin, uma realidade que se define pela sua irredutível *complexidade* não poderá ser apreendida por um pensamento simplificador. Onde, da complexidade apenas se poderá falar *de um modo complexo*. Ou, se quiserem, da literatura apenas se pode falar *de um modo literário*. E Morin, ou, pelo menos alguns dos seus seguidores, tenderão a usar o famoso teorema da incomple-

tude de Gödel para demonstrar que «nenhum sistema formal, por mais rico que seja, poderá reter nas suas redes a fluidez do pensamento, em si mesmo impotente para captar a complexidade do mundo» (Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres*, Seuil, Paris, 1982, p. 243). O que Dupuy vem provar é que, por mais que o anel se torne recursivo na confusão dos níveis entre metalinguagem e linguagem-objecto, haverá sempre, como diz Hofstadter, *um metanível inviolado que escapa ao anel recursivo*. Nesse *metanível* não nos podemos instalar — como tende a fazer o ensino universitário da literatura. Mas *não o podemos ignorar* se quisermos avançar no conhecimento e não repetir inutilmente. «Este metanível em que se situa o observador, não é o ponto de vista absoluto donde o olhar abraça a Totalidade, mas, pelo contrário, o plano de corte arbitrário através do qual a atitude científica mutila o mundo, porque não pode fazer de outro modo. O arbitrário do ponto de vista

é insuperável: manifesta-se no facto de o metanível inviolado ser *relativo* ao anel, e depender dele, enquanto a amplitude deste, o que ele engloba, é largamente abandonado à discreção do observador» (id., pp. 244-245). E, por conseguinte, a ciência mutila, *mas sabe que mutila, e só pode agir tendo em conta esse saber*. Sem nostalgia excessiva, nem desencanto, frustração ou agressividade. O positivismo tende a esquivar-se a este saber da mutilação, *a crítica não-positivista move-se no interior dele*.

Porque se move, escreve. E dos blocos desgarrados dessa escrita resultam livros que surgem como provisórias plataformas de encontro em que, como diz Eduardo Lourenço, criticado e crítico amorosamente se justificam pela «invenção mútua de existência».

Lisboa, 4 de Novembro de 1983



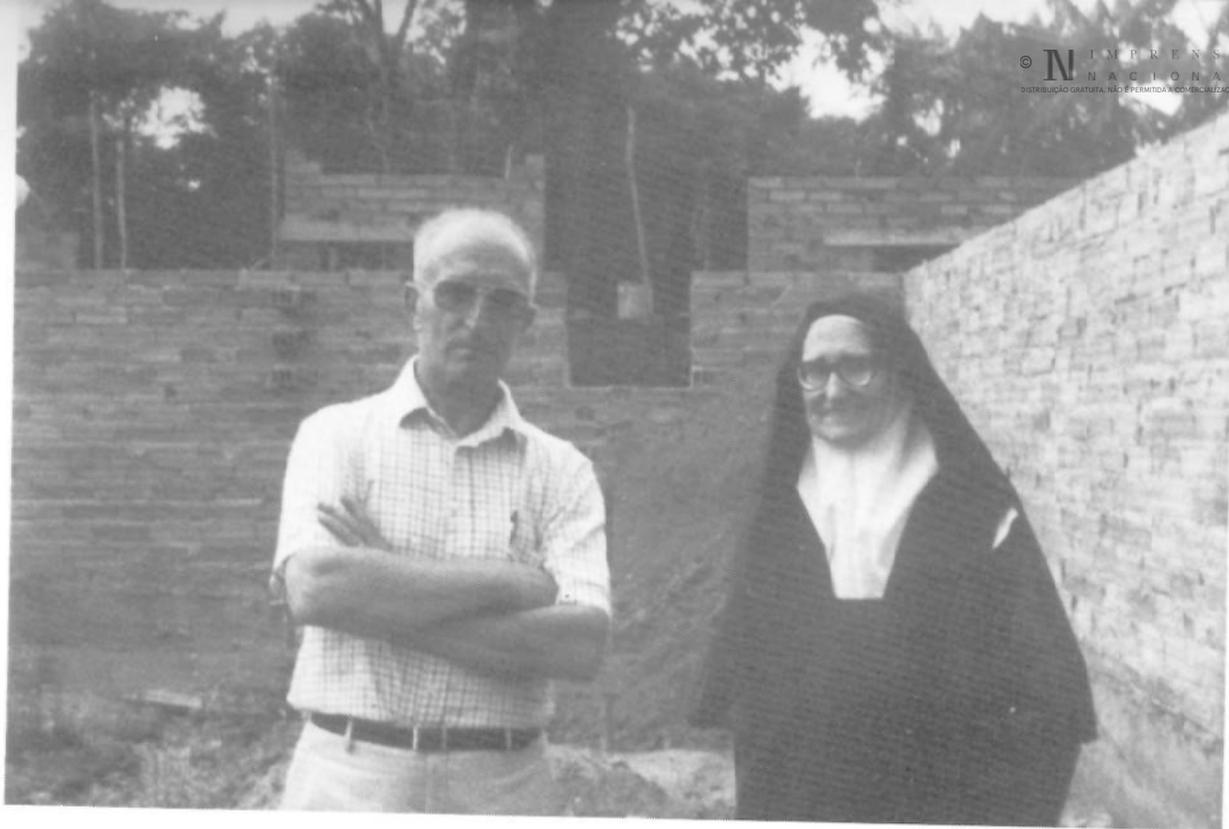


*A infância na aldeia e as praxes de Coimbra: o rio branco da preguiça estava correndo antes de eu nascer (...) O meu gosto é seguir-lhe as margens, cortar rodela de sabugueiro e correr atrás delas, como em garoto, deslumbrado pela música luminosa da corrente.*

*Nota:* Todas as citações que acompanham a documentação fotográfica foram extraídas do *Diário* e da *entrevista* que se inserem nesta revista.



Com a mulher, Annie, e o filho, Gil.



*Com a irmã e, em baixo, com Annie na ilha de S. Giorgio, Veneza: gostaria de viver num convento onde o superior fosse Alvaro de Campos.*

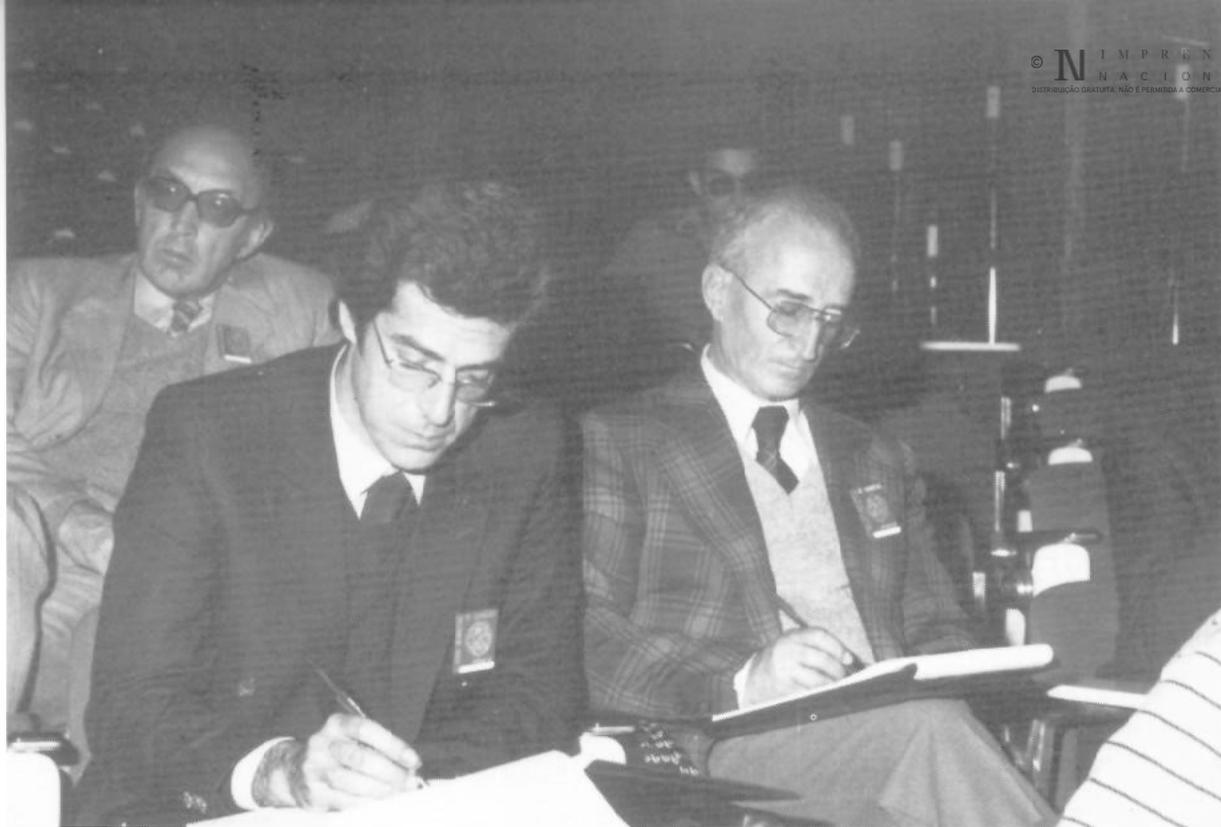




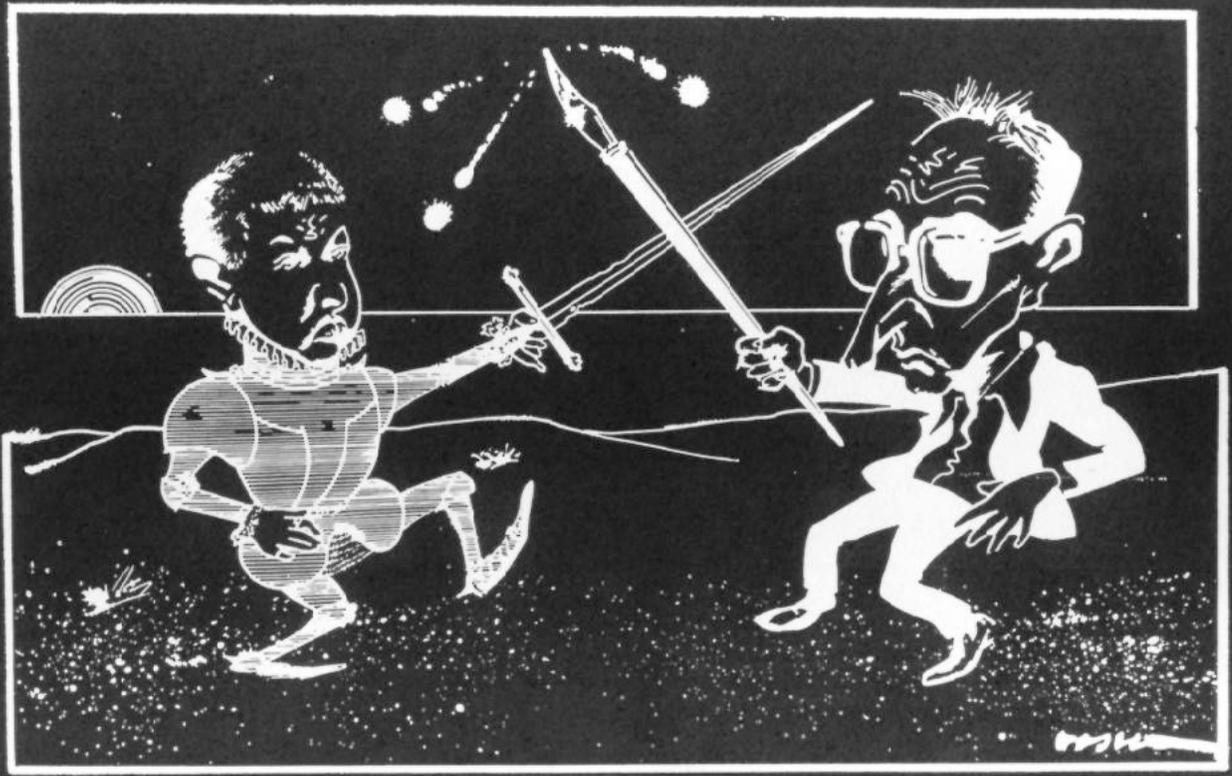
Com Jorge de Sena e, em baixo, com Vergílio Ferreira.



Com Mécia de Sena e, de novo, a mulher e o filho. Em baixo, com Agustina Bessa Luís e Eugénio de Andrade.



*Para triunfar — e até para jogar — é preciso acreditar nas nossas cartas e não ver o jogo do vizinho. Retz via os dois baralhos ao mesmo tempo. (Com Vasco Graça Moura e, em baixo, com Almeida Faria e Alberto de Lacerda)*



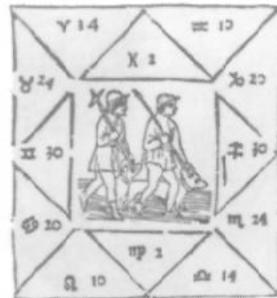


Mário Cláudio

# Horóscopo de Eduardo Lourenço

Ninguém me leve a mal que fale de Eduardo Lourenço como de um lançador de sortilégios, provocador de respostas aos enigmas antiquíssimos que formula. Algum de seu espaço é o de um Sábado que na portugalidade escolheu o cenário de privilégio, sem que o confinamento das fronteiras lhe iniba os dons para outros, vastíssimos encantamentos. Uma vez que perdem a fé os portugueses, muitos dos quais «jamais puderam, porque poetas, perder a infância dessa fé» (1), urgente se faz atentar em quem assim interpreta a charada que levam, com menos minúcia que discernimento, na propositura e resolução de charadas novas. «Em terras de Santa Maria, ávidas sempre de efusões, sejam elas do coração sensível e fácil à portuguesa, ou do espírito menos sensível mas não menos fácil» (2), quando tal lucidez de intenção se não salda numa inversa modalidade de Alcacer-Quibir, no desprezo se liquida dos que continuam singrando dentro da casca-de-noz. E por muito que tal ameaça o afronte, na infinitude do mistério parece ter Eduardo Lourenço escorado a sua única fé, desapossado das outras todas certezas que podem ensurdecer Ulisses ao canto das sereias. Quem duvidará, ainda, que «em parte alguma é (o enigma) mais tangível que na Razão mesma» (3)?

Ao detectar as regras de seu jogo nas regras da convivência com os compatriotas que o destino lhe ofereceu, não deixa Eduardo Lourenço de fundir as faculdades que lhe cabem nas que correspondem aos companheiros de estrada. Eis que por essa forma abraça a certeza de Proust, de que «la vrai vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue c'est la littérature...» Só conhecidos os confrades, desde «aqueles que se pintaram em corpo inteiro, com aquela secreta ou visível complacência que ninguém reserva senão a si mesmo», até os que constituem «essa raça desesperada e impoluta dos que escrevem para o silêncio das gavetas, que por pudor ou masoquismo não se celebra ou se manda celebrar» (4), só então, como dizíamos, a viagem se possibilita pelas águas interiores. Postulante dos mitos que enformam a história, bem sabe Eduardo



Lourenço ser esta a navegação que conduz ao descobrimento do Graal. E não difere esta viagem interior da que por fora se realiza, quando a questão é apenas a de achar o rumo dela. Daí que reinventar o país, para nele firmar a direcção da bússola, seja reinvenção do nauta que seus litorais deseja tocar.

Penosas são as artes do poeta, quer dizer, do xamane que as revolve no fundo de uma consciência que já não sabe se de si mesmo se de todos. Como quantos se colocam na posição de espectadores do cortejo, sem nele poderem por não quererem participar, tem Eduardo Lourenço a viva sabedoria da desagradabilidade da sua situação e da função que executa. E ao apontar «a história da nossa literatura (e talvez de todas as literaturas)» como «narração fiel e comovida» de intronizações sucessivas de autores desagradáveis»<sup>(5)</sup>, é ainda de si e de seu laboratório que nos conta. Do «monstro da Crítica»<sup>(6)</sup>, figuração do olhar diluidor destes mistérios, se cura, ou da fatalidade de com ele conversar. Identificado consigo, é a aventura alquímica que o solicita, ao identificar-se enfim com a Obra, «espécie de osmose com ele, de modo a que o (...) discurso sobre ela seja uma espécie de duplo do seu próprio discurso — o que nenhuma Obra é — mas da claridade, da evidência interna, do movimento, em suma, da vida iluminante que na Obra existe, por ser o que é»<sup>(7)</sup>.

Assim se proclama o ofício do feiticeiro, se exibem seus materiais e utensílios. Celebração, exorcismo e encontro, de tudo se acha nesta confrontação do homem com os outros, peregrinos calcorreantes do caminho sob a estrela comum. Marginal consagrado, na permanente tentação do estudo da própria marginalidade — o que porventura autoriza a constância do balanço, ou o põe a coberto da ruptura suicidária —, eis o homem paralelo ao país que da mesma tragédia se alimenta. Ele próprio, observador observado, respira esse «sentimento de uma existência (...) marginalizada», «que se pode ter acerca de outras das nossas manifestações artísticas»<sup>(8)</sup>. Mas é desse lugar que se enuncia, se resume e se conclui, para o que

desde logo se impõe reconhecer os outros participantes na cerimónia, nem todos munidos de equivalentes poderes. Com a secreta nostalgia do poeta que se julga ter traído, mas que de facto apenas deslocou a mancha do poema, poderá por fim afirmar que «o sonho é uma porta cerrada para o lado de dentro»<sup>(9)</sup>.

(1) Lourenço, Eduardo — *Tempo e Poesia*. Porto, Editorial Inova, 1974, p. 112.

(2) Lourenço, Eduardo — *Heterodoxia II*. Coimbra, Coimbra Editora Limitada, 1967, p. 161.

(3) *Idem*, p. 197.

(4) Lourenço, Eduardo — *Tempo e Poesia*. Porto, Editorial Inova, 1974, p. 10 e seg.

(5) *Idem*, p. 50.

(6) *Idem*, p. 13.

(7) *Idem*, p. 22.

(8) Lourenço, Eduardo — *O Espelho Imaginário*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 128.

(9) Lourenço, Eduardo — *Tempo e Poesia*. Porto, Editorial Inova, 1974, p. 150.

## Manuel Maria Carrilho

# Metamorfoses da heterodoxia: o labirinto do outro

1. Quando se fala da obra de Eduardo Lourenço destacam-se sempre, por um lado, dois domínios de eleição — o comentarismo político e o ensaísmo literário — e, por outro lado, uma característica nuclear, que é a profunda solidez teórica em que eles se enraizam.

São, de certo modo, observações já triviais. O que o é menos, é notar que este *background*, que tem merecido mais alusões delicadas do que análises atentas, se alimenta de um importante *passado filosófico*, em que se devem salienta a actividade docente na Faculdade de Letras de Coimbra entre 1947 e 1953 e, sobretudo, a publicação de dois volumes de estudos filosóficos a que E. Lourenço deu o título comum de *Heterodoxia*, estudos que ainda esperam — como, de resto, grande parte desta obra aparentemente tão dispersa — um mínimo de *atenção teórica*.

É o que nos propomos começar a fazer ao analisar o *projecto heterodoxo* que E. Lourenço lançou na cena cultural portuguesa em 1949 e o modo como esse projecto surge reformulado numa nova figura de heterodoxia em 1967 com *Heterodoxia-II* (deixando para outra ocasião a análise do que emergiu e restou deste percurso, e que pensamos ser, como que resultante de uma longa decantação existencial e teórica, simplesmente um *estilo*).

2. No «Prólogo sobre o espírito da heterodoxia» com que abria *Heterodoxia-I*, era ao mito de Migdar, da serpente que morde a própria cauda, que E. Lourenço recorria para caracterizar o seu projecto de ensaísmo filosófico, por lhe parecer que ele podia fornecer a melhor representação da realidade em que uma filosofia heterodoxa se poderia filiar: «Traduzindo o mito, diz E. Lourenço, heterodoxia é a convicção de que o real não é apenas a cabeça mordendo sem hesitações nem a cauda devorada sem resistência, mas o inteiro movimento de morder e ser mordido, a paixão circular da vida por si mesma» (p. 7).

A imagem mítica não tem aqui objectivos de simples ilustração. Ela procura dizer o que ne-



nhuma conceptualização pode, na sua perspectiva, apanhar, assumindo a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, da sua plena justificação teórica. Porque o heterodoxo conhece, desde o primeiro momento, a fragilidade da sua posição, e todo o labor que consiste em transformar esta fraqueza em força. Labor que tem de começar por, entre a «amargura e a solidão», desafiar a paz e a continuidade com que as ortodoxias se escoram e perpetuam. Desafio sem fim mas que, ao tempo, tem permanentemente que se recusar como fim, sob o risco de, apesar da bandeira que ostenta, estar já a fazer a guerra no campo que pretende combater.

É que, como observa E. Lourenço, «toda a vantagem parece estar do lado da ortodoxia em si mesma, da ideia de ortodoxia e não, claro está, desta ou daquela ortodoxia particular» (p. 12). *Parece estar*, e na raiz da força deste parecer está um elemento que o filósofo heterodoxo não pode, nem assumir totalmente nem evitar por completo: esse elemento é a *luta*, que, como bem nota Lourenço, decorre «sempre entre ortodoxias» (*id.*). É isto que torna a heterodoxia difícil e frágil, sempre à beira do abismo como o maior dos modernos heterodoxos metaforizou, porque a sua posição pretende ser a da maior ousadia sem deixar de ser a do mais estrito controlo: desafiar sempre sem nunca aceitar completamente a luta, porque a luta significa também o fim dos desafios, da mobilidade e da liberdade.

O risco é, contudo, grande, de se confundir a prática heterodoxa assim concebida como um pasatempo de franco atirador nihilista ou uma inconfessada defesa de mais uma variante de cepticismo. Atento a ele, E. Lourenço não facilita o equívoco: em momento nenhum, esclarece, se trata de renunciar à verdade, pois a «heterodoxia não comporta essa renúncia à Verdade que a ortodoxia gostaria de poder atribuir-lhe. Simplesmente não a vê aí, precisamente aí onde as ortodoxias afirmam que ela está. A heterodoxia pensa, como está escrito no segundo livro da *Metafísica* de Aris-

tóteles, que ninguém pode atingir adequadamente a verdade nem falhá-la completamente» (p. 13).

É através desta concepção da verdade que Lourenço faz a articulação do teórico e do prático, suspendendo dela uma exigência fundamental: No plano do conhecer ou no plano do agir, na filosofia ou na política, o homem é uma realidade dividida. O respeito pela sua divisão é heterodoxia» (p. 15). Mas é também ela que lhe permite um posicionamento *crítico* face às ortodoxias, posicionamento que, recolhendo a lição leibniziana que situa a verdade das doutrinas no que elas afirmam e a sua falsidade no que negam, aspira a ser a «consciência absoluta da pluralidade histórica das ortodoxias» (p. 14).

### Tematizar uma dificuldade

3. Ainda no prólogo de *Heterodoxia-I*. Eduardo Lourenço interroga-se, a dado momento, sobre a *possibilidade* da heterodoxia: «Trata-se de saber se a heterodoxia é possível, se a sua existência como atitude não repousa sobre uma simples doença de linguagem» (p. 11).

Apesar da descrição teórica com que surgia, era já, no entanto, a mais difícil e fundamental das questões que E. Lourenço assim deixava colocada: é ela que, no segundo volume de *Heterodoxia*, publicado dezoito anos depois do primeiro, aparece retomada numa singular metamorfose. Metamorfose histórica, por um lado, que teria eliminado ou esbatido a necessidade heterodoxa tal como, num primeiro momento, se lhe tinha imposto. Metamorfose espiritual, por outro, em que o autor assume o equívoco que minava a raiz do seu projecto inicial: «Certas afirmações positivas nossas, certa maneira de considerar o passado e o presente da Cultura portuguesa, um inegável maniqueísmo concreto, oposto a um autêntico espírito heterodoxo tal como teoricamente nós mesmos o definíamos, assim como o facto de nos reclamarmos de uma certa família de espíritos com *exclusão de outra*, inculcavam bem a nossa ideia

de heterodoxia com um *resultado* e não como dificuldade» (p. XI).

É este o passo — da adoção de um resultado para a *tematização* de uma dificuldade — que E. Lourenço dá com *Heterodoxia-II*, e é com ele que se desenha uma outra figura de heterodoxia, longe agora das propostas programáticas, mais colada à simplicidade de uma *atitude*. Qual o significado e conteúdo desta atitude? A ousadia com que E. Lourenço tinha avançado no primeiro volume é, agora, como que compensada com as cautelas mais extremas: consciente dos limites das ambições críticas, sem vislumbres de rigorosismos racionalistas, a heterodoxia não é mais do que uma atitude, e esta não pode ser senão de *recusa*: «A ingenuidade — ou destino — consistiu em crer e deixar crer a alguns que a vontade de Heterodoxia podia ter então — ou poderá ter jamais — outro conteúdo que o dessa recusa, outro sentido que o da busca de uma eterna América, porventura inexistente» (p. XII). E na gênese deste movimento não pode omitir-se o lugar de destacado relevo que ocupa a reflexão sobre a oposição catolicismo/marxismo (pp. XIV-XXII), sobre a sua identidade formal apesar da diversidade doutrinária, sobre o modo como «as suas exigências podiam ao mesmo tempo — como são — *inconciliáveis e complementares*» (p. XV, subl. nossos).

Ao publicar, em 1938, o *Essai sur l'esprit d'ortodoxie*, Jean Grenier procurava caracterizar os aspectos fundamentais das ortodoxias, cujo aparecimento lhe parecia tão decisivo que Grenier não hesitava em falar da nossa época como da «época das ortodoxias». Hoje talvez muito datada, esta obra propõe todavia algumas pistas ainda interessantes. No essencial, Grenier define a ortodoxia como uma *doutrina de exclusão*, doutrina que se constitui através de uma rigidificação de crenças que, na sua origem, asseguravam a sua fecundidade. O segredo da ortodoxia, uma vez constituída, é a imobilidade, e o seu segredo é tanto mais cínico e eficaz quanto mais prenha for a ilusão de mobilidade que consiga criar.

É nesta oscilação entre uma *imobilidade nuclear* e uma *mobilidade periférica* que as ortodoxias se tornam cada vez mais ecléticas: «Acabam por se declarar perfeitamente compatíveis com as crenças primitivas conhecimentos que inicialmente tinham sido declarados contraditórios, e neste momento a ortodoxia torna-se eclética» (J. Grenier, *op. cit.*, p. 18). Eclectismo que, de doutrinal, se torna cada vez mais metódico, assumindo assim, reforçadamente, as universais pretensões que são intrínsecas a qualquer ortodoxia (sobre este movimento, o exemplo do marxismo é, a todos os títulos, particularmente significativo: basta lembrar as messiânicas ressalvas de última instância relativas ao «marxismo como método» com que se pretende desviar todo o problema da ortodoxia marxista).

#### O labirinto do outro

4. Atento à fácil contaminação de qualquer doutrina pelo espírito de crença e ao modo como estas se cristalizam em edifícios ortodoxos e mecanismos de exclusão, Lourenço não assimila, de modo nenhum, a sua posição a uma global exigência negativista. Pelo contrário, a recusa heterodoxa deve ser dotada de *positividade* — e o seu teste faz-se na sua capacidade de pensar as ortodoxias. Seja, por exemplo, o caso do confronto catolicismo/marxismo: «O conflito só foi (e é) possível porque implicitamente a *Fé* se dá como *Razão* sendo de outra ordem e a *Razão* se absolutiza ao verificar que a *Fé* que se dá como *Razão* é mais do que *Fé* sem ser *Razão*. Precisamente, o Marxismo é entre outras coisas, a resultante histórica e lógica deste conflito» (p. XXVI).

É esta exigência que claramente pontua o percurso que *separa* os dois volumes de *Heterodoxia*: se, no primeiro, um desenvolvido estudo da dialéctica de Hegel surgia precedido por dois textos de balanço e programa («Europa ou o diálogo que nos falta» e «Da permanência no mundo do espírito»), complementares do «prólogo» sobre o

espírito da heterodoxia, no segundo é já a complexa *situação* do existencialismo que quase domina, implícita ou explicitamente, todo o volume, que se conclui com um significativo capítulo, «Ideologia e dogmatismo», onde Lourenço submete aos requisitos críticos da sua nova posição algumas das mais relevantes produções ortodoxas nacionais.

Pensamento que assim permanentemente se arrisca no *labirinto do outro*, e no risco dessa alteridade se define, a heterodoxia não pode largar mão do seu mais precioso, e talvez único, trunfo: nada reconhece que não seja da ordem da argumentação: «Com efeito, um espírito heterodoxo não tem verdade alguma — mesmo negativa — a opor ao que não é da ordem do discurso contestável» (p. XXX). Ordem retórica, talvez, mas ordem única para o heterodoxo que, fazendo profissão de fé nos poderes do tempo e do discurso, na sua dinâmica e nas suas virtualidades clarificadoras, sabe que *nada se «prova» para lá do que se argumenta*; ordem que talvez anuncie, como Lourenço profeticamente sugere e secretamente deseja, uma Nova Idade Barroca que nos liberte do «grande silêncio onde ninguém nos interroga e nós não interrogamos ninguém» (p. XXXVIII).

Com *Heterodoxia-II* não se trata, assim, de um *adieu à la philosophie*, como, por exemplo, Cioran o caracterizou (cf. *Précis de Décomposition*), apesar de se poder considerar que o perfil que Lourenço construiu a partir de então é bem, no sentido profundo que Cioran lhe dá, o de um *penseur d'occasion*. Diríamos antes que a reformulação da ideia de heterodoxia que aparece neste segundo volume lhe anuncia (e se dirige para) o labirinto e não transporta com ela senão a determinação de uma atitude. É esta que, no trajecto — que é, ele próprio, em grande parte labiríntico — que entretanto Eduardo Lourenço foi tecendo, se transforma, por sua vez, em algo mais matizado, que se poderá, pensamos, caracterizar em termos de *estilo*, ou seja, em termos de, como diz Gilles Granger, uma «modalidade de integração do individual num processo concreto que é traba-

lho» (*Essai d'une philosophie du style*, p. 8). Estilo que se foi progressivamente definindo à medida que se determinavam com nitidez os objectos *eleitos* de E. Lourenço, o ensaísmo literário e político, e onde a exigência heterodoxa se realiza tanto num intervencionismo pontual como no desenvolvimento de trabalhos cada vez mais ambiciosos, ao mesmo tempo que, entre eles, se revela como o elemento que dá a mais funda unidade à obra de E. Lourenço.

Estilo que se assume num trabalho teórico que, se como bem notou António Marques em comentário ao mais recente *Labirinto da Saudade*, escapa a uma clara fundamentação gnoseológica e epistemológica (cf. «Psicanálise mítica e autognose» in *Diário de Notícias*, supl. «Cultura» de 22/2/79), se pode no entanto pensar, agora talvez não já através do mito de Míddgar, mas com as *Mãos a desenhar* de Escher: movimento em que o que se pensa acolhe e integra o que faz pensar e, reescrevendo-o, é sempre já outro pensamento que se inscreve, definindo-se assim a heterodoxia como uma exigente forma de pensamento do labirinto do outro: lugar de insensatez, este é também o lugar da única sabedoria para quem pensa que a «grande ficção subjectiva do homem precisa das sombras que recusou» (p. XXXVIII) e, assumindo o combate kierkegaardiano dos *ideais contra as ilusões* (cf. p. 148 e ss.), afirma que no «meio deste labirinto sem Minotauro, alguns docemente envelhecidos na paixão infeliz da Verdade tornada indiferente, só podem sentir o que na arcaica linguagem da sua infância se chamava alma, clamando de olhos enxutos no meio de um deserto sideral a sua insepulta nostalgia de Deus» (*ibid.*).

# Luís Filipe Barreto

## Em torno de "O Labirinto da Saudade"



O discurso de Eduardo Lourenço é desde sempre uma formulação ensaística que visa levar-nos a «desconfiar de nós próprios» (Nietzsche). O ensaio é um exercício (e)terno feito na desconfiança crítica e problemática que constrói tanto «*um experimentador do possível*» (E. Lourenço) como um desmascarador do impossível.

Escrita das margens que no entanto intui os centros profundos do sentido, eis o paradoxo da aparente fragilidade mas real essencialidade dos «ensaios, género ambíguo em que a escrita rivaliza com a análise» (1)

O autor das *Heterodoxias* centra o essencial do seu objecto e objectivo na «oficina onde se fabrica ideal» (Nietzsche) tomando como lugares de partida e chegada a fenomenalidade concreta da *consciência portuguesa* nos seus mecanismos de oscilação e falsa consciência.

O ensaísmo representa a aparência do esgotamento no acontecimento pontual, mas é na sua realidade mesma uma das escritas mais contínuas, uma eterna reescrita. *O Labirinto da Saudade — Psicanálise Mítica do Destino Português* torna-se pois mais um livro no livro de Eduardo Lourenço. Mais um conjunto de «*escritos dispersos no tempo*» que guardam «*a permanência de uma atitude*» (2).

*O Labirinto da Saudade* é um conjunto de «*obras de circunstância em toda a acepção do termo: cada uma delas foi escrita numa ocasião particular. Contudo, têm a unidade que dá um ponto de vista teórico particular*» (Radcliffe-Brown). Um novo passo, feito de continuidade e descontinuidade, no caminho crítico, que apenas se faz caminhando, da *intuição essencial do ser português*.

O lugar paradigmático do pensar de Eduardo Lourenço é o *jogo da imagem*. A interrogação sobre a origem, função e nível das imagens é o campo de articulação temático/problemático. Lugar por excelência do «conteúdo» da escrita nascido não apenas duma escolha individual mas também duma imposição da própria compreensão do ser concreto da realidade nacional.

Consciência crítica da consciência portuguesa, o ensaísmo de Eduardo Lourenço exprime desde as origens uma preocupação pela *imagem* como território nuclear da condição e compreensão humanas, tanto a nível individual: «em face da sua imagem ou da sua sombra, o homem realiza um dia o encontro decisivo com os seus limites»<sup>(3)</sup>, como a nível grupal/institucional: «foi esta imagem quem determinou a essência passiva do Estado Novo, fechando o horizonte para outra visão da democracia»<sup>(4)</sup>.

*O Labirinto da Saudade* centra o essencial da sua atenção numa *imagologia* tomada como «discurso crítico sobre as imagens que de nós mesmos temos forjado»<sup>(5)</sup>. Escrita de problema de convergência entre o nascido do ser do pensador e o seu movimento intelectual de comprometimento com a realidade última. Escrita que procura o encontro dum pensador e pensamento com a orgânica do ser profundo de Portugal: «a nossa questão é a da nossa imagem enquanto produto e reflexo da nossa existência e projecto históricos»<sup>(6)</sup>.

O assumir pleno desse encontro/comprometimento e o nível pensante do mesmo são as razões fundamentais da metamorfose de circunstância em eternidade das palavras de E. Lourenço. Escritos de momento e lugar vêem-se inscritos na eternidade, qual mensagem condenada à actualidade do sempre e mesmo, por vezes, à dor da profecia.

«Culpa» do autor e/ou de Portugal que estas palavras de há cinco anos sejam, nos finais de 1983, (e por quantos anos?) tão cruamente reais e verdadeiras: «*culpados não existem, e sobretudo entre quem parecia lógico que o fosse. Todavia alguém terá de pagar, cedo ou tarde, o preço que a aparência exige para ter um mínimo de realidade. Esse alguém é bem conhecido: chama-se povo, o povo que efectivamente trabalha e para quem, como escrevia Goethe, a maioria das revoluções que se fazem em seu nome não significam mais que a possibilidade de mudar de ombro para suportar a costumada canga*»<sup>(7)</sup>.

Povo pagador de dívidas alheias dos novos e velhos senhores. Eterna actualidade de Eduardo

Lourenço que não se esgota no temático e que se afirma também no ponto de vista, no lugar escolhido para o pensar. A capacidade de *intuir o essencial* alia-se a um compromisso com o essencial, a uma afinidade e ideal identidade com a estrada nacional do «tempo, opressão e destino»<sup>(8)</sup>.

A lógica da escrita de Eduardo Lourenço assenta numa paradoxal duplicidade sendo, ao mesmo tempo, *próxima* (criticamente activa no desenrolar do palco nacional) e *distante* (nascida do afastamento meditativo). Paradoxo de simpatia e antipatia numa atitude e condição que se posiciona quer interna quer externamente ao ser de Portugal. Lugar único da sociedade e cultura portuguesas que lhe permite o prazer e dor de ver o não ver: «ver alguém não ver é a melhor forma de ver intencionalmente o que ele não vê»<sup>(9)</sup>.

Enquanto totalidade, *O Labirinto da Saudade* é uma fenomenologização do «perfil mitológico» (G. Durand) da condição portuguesa. Uma interpretação e interrogação do sentido e destino de Portugal e dos Portugueses.

Esta *intuição compreensiva* objectiva a condição portuguesa tanto ao nível da pluralidade epocal quanto ao das constantes psico-sociológicas que formam o anel central da sua identidade. *Intuição* que busca não apenas a superfície fenomenal mas também as profundidades silenciadas dum *condição nacional*. Essa exploração dos territórios escondidos obriga a tomar como objecto de análise o inconsciente, individual e social, esse «capítulo da minha história que está marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurada»<sup>(10)</sup>. Exploração dos territórios da consciência e inconsciência feita através do quadro poroso das telas mitemática e ideológica. Porosidade fenomenal feita de mil e uma conservações e metamorfoses de acontecimentos e desejos acontecidos, imaginados, esquecidos.

*Eduardo Lourenço* enfrenta neste conjunto de ensaios o processo sócio-cultural da condição portuguesa. O paradoxo do ser e devir em que o destino faz e é feito pelo ser nacional. Interpretação do jogo das imagens e contra-imagens que se ex-

prime em alterações, lentas e porosas, dos padrões de valor, das normas de conduta, das atitudes do ser e pensar, etc.

Fronteiras oscilantes entre o latente e o manifesto, o sonho e a realidade, o inconsciente e o consciente que tornam polissêmica a linguagem da vida e tão relativa e hipotética a análise interpretativa. Desmascarar dos céus e descida aos infernos nacionais como projecto duma profunda complexidade porque o imaginário e a realidade «falam mais do que um dialecto» (P. Kaufmann).

Projecto arriscado mas que no essencial nos parece alcançado. Estamos frente a um conjunto de ensaios que forma toda uma abertura problemática em torno da *Alma da Nação Portuguesa*. Antropologia das profundidades votada à compreensão do regime da imagem em que funciona a sociedade portuguesa. Todos os pontos analisados por Eduardo Lourenço são índices de procura da «coerência significativa profunda» (G. Durand) da existência portuguesa. Existência que é um ser/ sendo ora expresso nas formas de estar dum grupo ora afirmado como alma de uma época num complexo processo de integração e desvio da fenomenalidade concreta e das formas da sua intuição/ representação. Esforço compreensivo de reconciliação dos traumas de um destino (assumidos e criticados) com a esperança dum futuro criador dum outro destino. Destino outro capaz de integrar pela transcendência o passado potencial mas capaz também de afastar o passado castrador tão operativo ainda no presente (é o caso por exemplo do efeito aparência que se estima como possível de destruir numa sociedade socialista).

O Mito é uma «transformação do existente em imagens» (J. Huizinga). Esta investigação dos mitos como presença semântica e da presença (mesmo manifestação estruturada) semântica como mito, assenta no princípio de que «não se pode separar uma qualquer forma de actividade humana das suas estruturas intencionais profundas»<sup>(11)</sup>.

Este fundamento compreensivo, mesmo estratégia hermenêutica, leva à leitura interpretação e

à interpretação leitura de figuras paradigmáticas da «consciência nacional». Análise de imagens e mitologias que guarda contudo um alto grau de relacionamento com o concreto existencial (grupal, individual, epocal, etc.).

Ensaio de fenomenologia, ao mesmo tempo transcendental e «empírica», baseada numa intuição do essencial e numa esperança fundamental: «para quando a nova viagem para esse outro desconhecido que somos nós mesmos e Portugal conosco?»<sup>(12)</sup>.

## I. Os segredos da literatura

Existe neste ensaio de ensaios de Eduardo Lourenço todo um corpo de escrita mais directamente votado ao «trabalho de reinterpretção» (P. Ricoeur). Esse problema dos sentidos do sentido tanto pode manifestar-se numa busca do «ser e destino de Portugal» (E. Lourenço) expresso naturalmente nas literaturas, como incidir sobre trabalhos já de reinterpretção (caso por exemplo de «A imagem Teofiliana de Camões» ou de «Camões no Presente»). Em qualquer dos casos, estamos frente a uma avaliação dos «capitais de autognose nacional»<sup>(13)</sup> que se manifestam e escondem no corpo da escrita e da vida.

As obras literárias ganham uma nova força e significação fruto duma sondagem do sonambulismo activo que as fecunda como origem e destino. A arte é a manifestação do polissémico, a habitação do paradoxal onde o jogo poroso do ideal e real ganha por vezes o estatuto de genial mas também de contraditória intuição: «nos artistas de altíssima classe, como Beethoven ou Rembrandt, avalia-se a mais aguda consciência da realidade à alienação da realidade»<sup>(14)</sup>.

Não temos a mínima dúvida sobre a riqueza e validade do exercício reinterpretativo de E. Lourenço. A arte, e em concreto a literatura, guarda o *segredo do sentido* mais que qualquer outro discurso. Mesmo não falando se pode estar a falar

sobre: «raça heróica e magnífica enquanto a sua história fora uma questão de sobrevivência, mas que com a segurança e o conforto, resultara numa brilhante mediocridade»<sup>(15)</sup>, como escreve Agustina.

De quem fala a escritora? Dum seu personagem? E o Portugal que somos todos nós depois do século XVI não contribui na origem e leitura desta frase para uma «catástrofe do sentido» (Adorno)? Catástrofe criativa nascendo da dialéctica entre o *patente* e o *latente* que atravessa a intertextualidade (lugar dos jogos de encontro e desencontro de mil e um textos e contextos).

Estas sondagens interpretativas em torno das manifestações e ocultações da imagem de Portugal e dos Portugueses na literatura é um contributo fundamental para o levantamento duma economia da ilusão e tipologia da estratégia de desejo do ser e destino português. Temos ainda a possibilidade de nos compreendermos crítica e positivamente ou «jamais seremos esse que pode ver-se face a face»<sup>(16)</sup>. Podemos ainda caminhar ao encontro do princípio da realidade ou condenámo-nos para sempre à ilusão?

As respostas de Eduardo Lourenço levam-nos para um princípio esperança, uma filosofia da acção fundamental em que o pensar e o fazer (que passa pelo falar e escrever) arranca pela compreensão e realização os mitos castradores, «sempre que o homem fala para transformar o real e não já para o conservar em imagem... o mito é impossível»<sup>(17)</sup>.

Eduardo Lourenço lança pois os fundamentos duma avaliação da imagem portuguesa como jogo de «conteúdos sedimentados» (T. Adorno), formas de ser e pensar que são o albergue sistémico de factos e fenómenos da mais longa duração formadores da condição portuguesa no *hic et nunc* porque: «o antigo e o novo são contemporâneos no mesmo sistema»<sup>(18)</sup>.

Mil e uma portas de compreensão e investigação abrem-se a partir de *O Labirinto da Saudade*. Uma das mais importantes é sem dúvida a da ava-

liação do nosso século de ouro. A função e significação do século XVI no quadro da imagem actual de Portugal e dos Portugueses guarda uma pluralidade de tópicos nucleares (Camões, Descobrimentos/Colonização, Inquisição, Jesuítas, D. Sebastião, etc.). Todas estas realidades epocais tornaram-se sonhos da memória nacional, isto é, «realizações escondidas de desejos recalçados»<sup>(19)</sup>. Da *realidade ao sonho* estes tópicos perderam a condição de categorias epocais (mesmo para a grande maioria dos intelectuais) e através duma metamorfose traumática fizeram-se tradição explicativa e desculpativa: «estas tradições em lugar de debilitarem-se com o correr do tempo, tornaram-se cada vez mais poderosas no decurso dos séculos»<sup>(20)</sup>.

Um sem-número de problemas a criar sobre a vida destas categorias essenciais levam-nos a ver «que há problemas onde ninguém vê problema algum» (Lucien Febvre). Qual a sua lógica de formulação? Que sentidos se libertam da sua genealogia? Que diferentes funções recobrem desde os finais do século XVIII ao XX? Que relações de autonomia ou dependência estabelecem entre si nas diversas imagens?

A riqueza simbólica, para além da positiva presença, destas categorias-chave funciona como eterna fonte de imagens da condição portuguesa. O passado vive e revive nos quadros da memória social e intelectual porque «a riqueza semântica permite renovações históricas indefinidas em contextos sociais mais variáveis»<sup>(21)</sup>.

Podemos dizer que *Quinhentos* é o espelho mais usado para o ver-se do Portugal Contemporâneo (tempo central da «nostalgia dum império imaginário» (G. Durand). Camões é contudo o espelho de todos os espelhos. O lugar referente de toda a imagem poética e imaginário nacional que funciona tanto como gérmen da consciência como gérmen do universo imaginário. «Camões é o momento ideal desse passado» (Eduardo Lourenço).

As visitas de E. Lourenço a Camões (bem como a Fernando Pessoa) são uma constante de todo o

seu discurso, e ainda recentemente tiveram um novo passo com *Poesia e Metafísica*, Lisboa, 1983.

A abordagem de Camões no Labirinto da Saudade tem duas vertentes que aparentemente opostas são, não só complementares, como correlativas. A primeira dessas vertentes assenta numa «interpretação histórica do histórico» (P. Ricoeur) visando re-situar *Camões* e *Os Lusíadas* na esfera de sentido da sua *própria epocalidade*. Trabalho hermenêutico interno virado ao em si mesmo do objecto a compreender, através do mergulhar do tecido textual no seu horizonte próprio de vida, no seu limite do possível e impossível que constitui a dimensão e ser da compreensão: «a um contexto sem o qual não pode ser julgado, nem mesmo compreendido» (22).

Interpretação fundada no jogo da parte e do todo. Da manifestação do enunciado textual nos quadros territoriais da intertextualidade e contextualidade. A este nível, o Camões de E. Lourenço visa a morte do anacronismo, a construção da diferença de sentido que nos separa e une ao século XVI. O conceito de epocalidade ganha um estatuto central servindo para o avaliar/medir duma escrita no sentido discursivo do tempo e espaço outros. Instrumentalidade hermenêutica em que «a época é pensada não como conjunto de acontecimentos mas como emergência duma manifestação do ser» (23). Esta centração de *Os Lusíadas* no seu horizonte próprio dá-nos a verdadeira «essência ideológica da obra camoniana fatalmente ligada a uma dada fase da história do ocidente e ao perfil que Portugal nela desempenhou» (24).

Mas o sentido da poética camoniana não se esgota neste índice da sua própria emergência. Enquanto traço do passado bem vivo no presente, enquanto «reprodução subjectiva do passado no presente» (25), assistimos ao nascimento da multiplicação dos sentidos do sentido. A segunda vertente da compreensão de Camões por Eduardo Lourenço atravessa, pois, o território das mil e uma leituras que se abateram sobre o objecto passado. Poeiras arqueológicas dos tempos intermé-

dios que unem e separam a nossa interpretação hoje do Camões de Quinhentos. Poeiras arqueológicas humanas, isto é, porosas, relacionáveis, complexas, abertas a diversos níveis de flexibilidade e mistura das diferentes idades.

Sistema de leituras que nos dá a certeza da incerteza do que é hoje o Camões de Quinhentos. Impotência e drama das transformações e identificações mas também autoconsciência do limite e da relatividade. A compreensão é pois um jogo de interpretações de dimensão bem mais profunda que a da acumulação progressiva. É uma rede de tensões em espiral com mais vontade de circularidade que linearidade de tal modo que «nada está definitivamente julgado. Ou tudo está em julgamento se se prefere» (26).

O ensaio sobre o Camões de Teófilo Braga é a observação duma das telas do painel oitocentista camoniano «mito cultural e cívico de primeira grandeza» (E. Lourenço). Parece-nos de grande importância o jogo de identidades e diferenças estabelecido entre O. Martins e T. Braga, em especial a importância dada ao quadro operativo comum sobre o Renascimento: «comum inserção dos jovens Teófilo e Oliveira Martins numa imagem do Renascimento e do espírito que o animou, profundamente remodelada desde Michelet e Burckhardt» (27). De não menor importância é a chamada de atenção para a presença de Teófilo Braga (sobretudo da sua «imagem do lirismo camoniano») em autores tão diversos como H. Cidade, Fidelino de Figueiredo ou Jorge de Sena.

As duas vertentes de análise da obra de Camões são não apenas complementares como mutuamente influenciáveis a vários níveis de desvio ou reconstrução do sentido. É necessário contudo não identificar estas duas diversas realidades e marcar mesmo a *diferença* profunda existente no para além das afinidades.

Eduardo Lourenço procura os constantes pontos de afinidade e diferença entre as duas vertentes insistindo sempre naquilo que fundamenta cada uma. A primeira é uma compreensão apoiada no

ser «do lugar e do tempo onde cobrou sentido» (28). A segunda é um deslocamento fruto da «máquina de guerra ideológica» (E. Lourenço) que se altera conforme o arbitrário do poder porque «a ideologia é a estrutura cognitiva dum campo de poder» (29).

O problema da não neutralidade de qualquer comemoração camonianiana expresso por E. Lourenço parece-nos ser passível de «radicalização». Podemos formular como contante/regra geral da psicologia social o comprometimento não neutral de toda e qualquer comemoração. É possível mesmo dizer-se que a não neutralidade aumenta na razão directa da operacionalidade (peso, função, etc.) do comemorado no processo de formação da consciência nacional.

A porosidade entre as duas diversas compreensões, a sua afinidade quando não identidade é um risco constante, um combate entre ténues fronteiras aberto a mil e um cavalos de troia. A análise parte em ambos do presente, por vezes de iguais pontos de vista fenomenais, mas o que as diferencia é a *forma de temporização* que na primeira se volta para o horizonte do passado e na segunda para o horizonte do presente. Mas porque o jogo dos tempos é osmose, pluralidade e complexidade, ambos os horizontes tendem para o tocar-se encontrar-se...

O ensaio sobre a «Literatura como interpretação de Portugal» é uma análise da condição portuguesa expressa nas escritas que vão do Romantismo ao Modernismo. A poesia (em especial as poéticas de Garrett, Pascoaes e Pessoa) forma o essencial deste balanço porque «o destino do mundo se anuncia na poesia» (Heidegger).

Eduardo Lourenço vai criar uma avaliação diacrónica da «auto-interpretação» que leva os intelectuais dos séculos XIX e XX a interrogarem-se sobre a «alma nacional» em busca do «quem somos e o que somos como portugueses» (30). Fenomenologia diacrónica que traça ao mesmo tempo o processo de formulação duma poética da autognose nacional de Garrett a F. Pessoa «com o seu Ca-

mões começa realmente o processo de autognose de Portugal que terminará com a Mensagem» (31) e as grandes constantes conceituais que organizam o essencial do «sentido do ser português» (o jogo poroso entre os níveis da realidade e do sonho, do passado e do presente, a oscilação da condição heróica e trágica, etc.).

As diferenças entre os enunciados em torno da alma nacional ditos na Literatura, vivem o terreno comum da impossibilidade de assumir a trágica realidade nacional. A essa impossibilidade chama E. Lourenço «estrutura de pânico» que se manifesta na «generalizada consciência entre a “inteligêntia” lusitana, de uma desvalia trágica insuportável, da realidade nacional sob todos os planos. É ela que determina o ritmo cultural da segunda metade do século, a bem notória oscilação pendular entre a acusação regeneradora do que somos ou fomos e o alegorismo compensatório que as obras de Eça de Queirós e Oliveira Martins sobejamente ilustram» (32).

O acompanhar do Romantismo desde os anos de 1834/1835 que marcam «o começo do processo romântico nacional» (J. Augusto França) até «1880 situa-se no fim deste mesmo processo» (33) leva a intuição do autor a formular algumas das mais profundas interpretações de A. Garrett e A. Herculano. Pensamos contudo que o Camões e Frei Luís de Sousa de Garrett teriam a ganhar caso E. Lourenço houvesse também atendido ao *Portugal na Balança da Europa*. Na verdade, o caminho poético que vai da «Pátria Ingrata» à *Pátria Ninguém* passa pela busca prosaica dum novo caminho português «do que tem sido e do que ora lhe convem ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado» (34).

Mas, mesmo sem esta atenção mais cuidada ao texto de 1830 o balanço proposto parece-nos centrado no essencial: «o drama de Garrett é fundamentalmente a teatralização de Portugal como povo que já só tem ser imaginário (ou mesmo fantasmático)-realidade indecisa, incerta do seu perfil e lugar na História, objecto de saudades impotentes ou presentimentos trágicos» (35).

Este Portugal Ninguém, em busca de si mesmo e perdido nas fronteiras dos tempos, que atravessa o pensar de Garrett e Herculano faz-nos lembrar uma frase de F. Pessoa «é difícil distinguir se o nosso passado é que é o nosso futuro ou se o nosso futuro é que é o nosso passado» (36).

A definição da condição intelectual de A. Herculano vem, na nossa perspectiva, formular o lugar nuclear e a gênese da escrita do nosso oitocentista. As palavras de E. Lourenço, ditas no modo breve de ensaísmo, formam um profundo contributo para a constituição do «cânone básico» (J. Borges de Macedo). Contributo fundamental para a descoberta da «sub-estrutura filosófica» (A. Koyré) que leva o Herculano *historiador* a identificar-se com a *medievalidade* e o Herculano literato e ideólogo a partir dessa mesma epocalidade como paradigma do verdadeiro ser e fundamento referencial chave do dever-ser nacional.

Uma vez mais a complexa porosidade dos tempos faz com que para além do passado como erudita construção compreensiva exista uma mitologia de afinidades em que «o passado é ficção do presente» (37). O passado compreensão e o passado ficção são territórios de fronteiras correlativas que os tornam lugares de fácil sincretização e difícil separação: «se Herculano se descobre e inventa romancista pseudo-medievalizante e historiador, não é por amor do passado enquanto tal, por mais glorioso mas como prospector do tempo perdido de Portugal cuja decifração lhe é vital para se situar como homem, cidadão e militante num presente enovado e oscilante» (38).

Dois pontos deste ensaio parecem-nos poder tomar uma outra dimensão que sem ir contra o enunciado por Eduardo Lourenço complexifica, no entanto, a compreensão. O primeiro desses pontos é o do séc. XIX enquanto problemática de Portugal ideal/real «obsessão temática capital do século XIX: a de repor Portugal na sua grandeza ideal tão negada pelas circunstâncias concretas da sua medíocre realidade política, económica, social e cultural» (39).

A obsessão temática de oitocentos é real mas não podemos datá-la, em formulação ainda mais latente que patente, do século XVIII tempos do *pombalismo* e *post-pombalino*? A explicação das causas da decadência científica e filosófica portuguesa por R. Sanches não é uma tentativa de responder ao negativo contemporâneo português sondando o positivo passado para o estabelecer como futuro positivo? O próprio movimento da *Real Academia Portuguesa de História* e da *Academia das Ciências de Lisboa* e as figuras de Ribeiro Sanches, Correia da Serra, João Pedro Ribeiro, Cardal Saraiva, etc., não lançam a imagem dum passado presente em Herculano? (40). Mesmo na poesia os tempos de nascimento dos anos de inocência, para utilizarmos a expressão de J. Augusto França, com o Eu de J Anastácio da Cunha, a Morte em Bocage e o «papel pedagógico» da Marquesa de Alorna não terão uma significação que mesmo escondida aponta já para essa obsessão temática do século XIX? Pensamos que a segunda metade do nosso século XVIII, em especial as suas décadas de 70 a 90, guarda ainda muitos segredos de significação a desvendar.

O segundo ponto enunciado por Eduardo Lourenço que nos parece passível de aprofundamento é a notável distinção entre as duas fases oitocentistas de «regeneração simbólica» com a primeira fase romântica onde «essa tentativa de reposição tem ainda um perfil exaltante, mesmo sob roupagem trágica, e com boa vontade até épico» (41) e a segunda que através da geração de 70 «vai encontrar alimento na própria denúncia dessa ênfase» (E. Lourenço). Para além e mesmo no quadro de estabelecimento desta diferença não é possível encontrar um campo de profundas redes de afinidade e continuidade? E de que forma se manifestam essas redes da identidade/afinidade?

Não temos pois respostas às questões que julgamos em aberto. Mas a efectiva abertura problemática não obriga ao perguntar sem responder? Ainda que, como todos sabemos, a pergunta seja, no mínimo, meia resposta...

## II. As razões da razão

O texto sobre «*Sérgio como mito cultural*», publicado pela primeira vez em 1969, representa uma análise rigorosa do essencial do pensamento de António Sérgio e um manifesto muito claro dos seus limites e limitações que sem negar as potencialidades do pensador e seus discípulos afirma, acima de tudo, os perigos que envolve todo e qualquer *mito doutrinador*.

A *dimensão polémica* define, para Eduardo Lourenço, não apenas o decisivo mas a essência mesma do pensar sergiano, o núcleo da «forma mental do autor de *Ensaaios*»<sup>(42)</sup>. Este deslocamento do *polemismo*, na sua função e origem, praticado por Eduardo Lourenço, possibilita toda uma outra compreensão do discurso de António Sérgio.

O *polemismo* deixa de ser um ocasional e superficial lugar de desencontros para tornar-se o lugar mesmo do encontro de António Sérgio consigo mesmo. Lugar de produção espiritual que funciona como génese profunda de toda a sua escrita: «António Sérgio parte em guerra contra textos que são já de ordem crítica ou apologética. Mesmo quando parece colocar-se diante das obras mesmas (Junqueiro, Nobre ou Antero) fá-lo de facto contra uma certa e pública opinião de tais obras»<sup>(43)</sup>.

Este enunciado acabado de citar parece-nos fundamental para a compreensão de António Sérgio. Esta génese no espelho, este confrontar-se e medir-se contra e a partir de outros é o fundamento mais profundo do pensamento sergiano.

O *exercício da impugnação* que se exprime na superfície e exterioridade como *polemismo* marca mesmo os fundamentos-chave da explicação de Portugal em António Sérgio.

Para além dos casos apontados por Eduardo Lourenço, o processo de nascimento e afirmação das «*Considerações Histórico-Pedagógicas*»/1915 parece-nos constituir um dos exemplos mais acabados do pensar contra de A. Sérgio. Esta obra é a sistematização dum certo número de teses,

aparecidas entre 1912 e 1914 na Revista *A Águia*, em torno do saudosismo e em confronto directo com Teixeira de Pascoaes (1877-1952). A polémica de artigos transforma-se em livros. A *Arte de Ser Português* de T. Pascoaes/1915 é a obra que permite as *Considerações Histórico-Pedagógicas*, tese por tese, quase frase por frase, a negação da *Arte de Ser Português*.

Outros dois pontos explorados por Eduardo Lourenço revestem uma importância decisiva. O primeiro é a demonstração de que a razão, princípio e fim da análise sergiana, assenta num «misticismo racional» que leva tanto a um absolutismo fechado e vazio como a uma falsificação da própria análise. Na verdade, a figura da razão adoptada por António Sérgio situa-se «fora de toda a contestação» levando a um racionalismo «essencialmente aproblemático». A razão de Sérgio é um *a priori* ideal e total que não se questiona e problematiza a si mesmo: «Há problemas para Sérgio, mas não dizem respeito ao seu racionalismo. Este é a resposta de direito a todos os problemas. Sérgio ensina... mas em parte alguma aprende, senão com a ideal razão que é já luz e faculdade de luz, diante e através da qual toda a experiência se constitui»<sup>(44)</sup>.

Este racionalismo aproblemático que apenas duvida exteriormente é algo difícil de ver em António Sérgio, tantos são os apelos à dúvida. Uma vez mais, a análise de Eduardo Lourenço toca o essencial ao situar tipologicamente a dúvida sergiana, não nos territórios de afinidade com Montaigne e Francisco Sanches mas sim com Descartes: «a dúvida de António Sérgio é a Musa que o acompanha no passeio através do jardim alheio»<sup>(45)</sup>. Na verdade, a dúvida sergiana não tem qualquer afinidade com F. Sanches e apresenta-se claramente no território cartesiano. Para Descartes (e o mesmo acontecerá em Sérgio) a dúvida é uma exterioridade que funciona como meio/degrau da verdade/evidência enquanto que para Sanches, a dúvida feita martelo crítico é a certeza que resta. O pensamento de A. Sérgio é um manifesto crente

na racionalidade tradicional do ocidente, afirmando-se (muitas vezes ao molde místico-ideológico do Iluminismo) como absoluta aderência à epistemologia otimista, para utilizarmos a expressão de K. Popper.

Essa aderência entusiástica ao mundo que vai de Descartes a Kant (e porque aderência passional construção duns certos Descartes e Kant bem longe dos reais, os tais «ideais») afasta-o de qualquer afinidade com Montaigne e F. Sanches. Mas bem mais importante que esse sinal de afinidades é o facto do seu racionalismo otimista o impedir de compreender a essência epocal destes dois pensadores (e muitos outros). Incompreensão da diferença e limite do Renascimento, Medievalidade e Antiguidade frente à filosofia e ciências modernas que no caso da visão da Cultura Portuguesa terá, nos seus discípulos, consequências trágicas e anedóticas.

Entramos assim no segundo ponto decisivo levantado pela análise de E. Lourenço. Trata-se do apontar do lugar de maniqueísmo cultural em que uma certa visão da História e Cultura Portuguesas nascidas no séc. XVIII (Luís António Verney e Ribeiro Sanches) continuada no Antero das Causas da Decadência dos Povos Peninsulares, ganha em António Sérgio sistema de evidência e verdade a que alguns discípulos (assumidos ou escondidos) ao longo dos anos 60 e 70 trouxeram eruditismo, falsificando o sentido documental, para eternizar a «verdade»...

As visões sergianas da Cultura Portuguesa abriram novas vias problemáticas e ideológicas, mas não deixam de ser, no essencial, uma «perspectiva mitológica da cultura nacional» e uma «ilusão idealista» da História que sacrifica a essencialidade do passado à operacionalidade no presente e futuro. A História, bem ao modo da Nova História Filosófica de Voltaire, torna-se em A. Sérgio, *tribunal da razão* sacrificando a investigação e interpretação da realidade à comprovação duma idealidade: «o seu reino foi o do impossível que

ele soube apresentar como o possível, por essa passagem quase fatal que liga o ser ao dever-ser»<sup>(46)</sup>.

As consequências desta atitude sergiana são bem negativas, em especial para a compreensão do século XVI (lugar de ficção qual espelho mágico que desde os séc. XVII/XVIII fundamenta Portugal como *Alice* — «*que te fui contando naqueles tempos de gloriosos dias de sol... era uma ingénua música que acompanhava o ritmo dos nossos remos, seus ecos perduram ainda em minha memória, apesar do invejoso tempo insistir «esquece»* (Lewis Carroll).

O trabalho de análise rigorosa que se tem de fazer em relação à explicação de Portugal expressa em Sérgio implica um situar das suas formulações no quadro duma certa tradição de imagem/contra imagem. Em que medida é que o século XVI de António Sérgio é devedor de Ribeiro Sanches, Herculano, Antero e Oliveira Martins? Em que medida é que todas estas alianças sincretizadas constituem continuidade ou descontinuidade frente a uma imagem que por ser contrária à tradicional não é por isso mais verdadeira?

Investigação que pode permitir a avaliação de constantes e variáveis entre diferentes ideólogos e gerações de crença no progresso» e, portanto, de avaliação do passado em subordinação às categorias e problemas do presente, isto é, em anacronismo. Este exercício de enraizamento de António Sérgio nas redes do seu mundo de afinidades e limites é a única forma de o compreender e não o falsificar. É, no entanto, evidente que este enraizamento impede a criação do mito do Sérgio vidente capaz de fundar teorias que os documentos vieram comprovar. O exercício ideológico dos documentos permite comprovar tudo, tudo falsificando.

A hermenêutica rigorosa baseada na perspectiva constituiu um outro quadro problemático em torno da massa documental. Funda não uma comprovação do que quer que seja mas uma interrogação hipotética, uma compreensão provável com mar-

gens de certeza e erro. Mas essa relativa inteligibilidade é um rigor que desmente as visões superficiais e anacrônicas.

A. Sérgio irá sempre ver os homens do Renascimento como apenas precursores dos séculos XVII e XVIII «europeus», isto é, como *infantis* criaturas colonizadas e compreendidas a partir do passado/presente de Sérgio, mas não do seu (bem diferente e único legítimo factor de compreensão rigorosa) passado/presente. Os Duarte Pacheco Pereira, D. João de Castro, F. Sanches, Garcia de Orta, etc., de Sérgio não são lidos à medida do seu clima epocal próprio mas dum futuro que é o tempo de afinidade sergiano (uns também mitológicos séculos XVII e XVIII europeus).

Os Duarte Pacheco Pereira, D. João de Castro, F. Sanches, Garcia de Orta, etc., de António Sérgio e dos seus discípulos nunca existiram na realidade concreta da sua condição epocal. São quimeras anacrônicas de colonizadores do tempo que recusam a diferença em nome da identidade afim.

Podemos e devemos, sem dúvida, dizer que a perspectiva sergiana na sua linha de continuidade ideológica crente nos valores do progresso, desenvolvimento, etc., é a forma historiográfica habitual e ainda hoje dominante. Mas temos também que afirmar que é a negação do pensar histórico dum Dilthey, Lucien Febvre, Alexandre Koyré, J. Huizinga, para falarmos apenas de contemporâneos do nosso «ensaísta».

António Sérgio não é nem nunca quis ser um historiador, mas é no território historiográfico que o seu peso ainda hoje mais se faz sentir. Com elementos positivos inegáveis, mas também com elementos negativos que foram os mais adoptados, por serem os mais fáceis e rentáveis em termos ideológicos?, pelos discípulos. Já Nietzsche lamentava a má sorte de todos os pensadores com discípulos...

O optimismo e triunfalismo da razão sergiana é também consequência duma certa marginalidade do seu pensar frente ao acontecer filosófico e cien-

tífico mundial. A inquietação crítica e criativa do mundo modernista e post-modernista é silenciada na escrita sergiana. Não encontramos jamais nenhum sinal daquilo que em 1935 Husserl chamava de «crise da humanidade europeia». A epistemologia do optimismo cria um misticismo da verdade que a busca do rigor considerava já em 1907 inexistente: «a possibilidade do conhecimento torna-se por todo o lado um enigma»<sup>(47)</sup>.

Este fecho ao exterior, à lógica do outro, ao movimento cultural dos outros, tão criticado por Sérgio no inventado português do reino da estupidez foi por ele praticado até às últimas consequências. Mesmo o novo que foi obrigado a reconhecer existir foi integrado nas certezas optimistas «a linguagem nova do bergsonismo é lida por ele na linguagem clássica do racionalismo»<sup>(48)</sup>.

A impotência dialogal de António Sérgio nasce da fé idealista na posse da verdade e evidência. O *outro* é enviado para o silenciamento externo ou para a distorção interna. O caso *Bergson* é uma vez mais exemplo de leitura contra que reduz a diferença ou à identidade ou ao sem valor de oposto: «uma leitura de Bergson dentro de uma óptica que a doutrina do autor de *Matéria e Memória* exclui»<sup>(49)</sup>.

O caso Bergson é a marca do afastamento e incompreensão sergiana do movimento de ideias que desde os finais do século XIX tende a restituir à filosofia um modo de conhecimento próprio. A intuição nas suas variantes de bergsonismo e fenomenologismo é a busca desse método filosófico, o enfrentar dos problemas que tal postura coloca «como a intuição, que designa antes de tudo um conhecimento imediato, pode formar um método, uma vez que o método implica essencialmente uma ou mais mediações?»<sup>(50)</sup>.

A incompreensão de Bergson é a manifestação do aporético interno de Sérgio. A tarefa e verdade essencial proposta na filosofia de Bergson «o encontrar do problema e por conseguinte de o pôr, mais ainda que o do resolver»<sup>(51)</sup> não podia

ser aceite por Sérgio como interioridade à razão mas tão-só como tática actuante da própria razão sobre tudo menos sobre si mesma.

O ensaio de Eduardo Lourenço sobre António Sérgio é um manifesto de rigor pois consegue estabelecer uma relação ao mesmo tempo de compreensão, o «re-situar numa visão orgânica da nossa Cultura»<sup>(52)</sup> e de desmistificação «o mítico reino da estupidez, com a duração de dois ou oito séculos nunca existiu»<sup>(53)</sup>. Eduardo Lourenço realiza uma restauração do sentido de António Sérgio e por tal uma avaliação da força e limite do mesmo.

As razões da razão não se esgotam neste ensaio de reinterpretação do pensamento de António Sérgio. Várias passagens de «O Labirinto da Saudade» são um excelente convite à interrogação das formas tradicionais da nossa racionalidade. Afirmar de pequenas desconfianças, novas hipóteses que não apenas levam a novas razões como conduzem ao relativizar da própria razão (por exemplo, o levantar dos preconceitos latentes na vida dos conceitos).

Razões da razão que sob o martelo crítico da análise ensaística se tornam objecto duma crítica e duma crítica da razão.

Exemplar da criatividade deste martelar crítico é, sem dúvida, o problema da *mitologia do isolamento*. O historiador aparece na maioria dos casos como eco ideológico, como dactilógrafo duma mitologia nacional/comum: «as «Histórias de Portugal», se exceptuarmos o limitado mas radical e grandioso trabalho de Herculano, são modelos de «robinsonadas»: «Contam as aventuras celestes de um herói isolado num universo previamente deserto»<sup>(54)</sup>.

Mitologia do isolamento que invade não apenas as Histórias Gerais de Portugal mas a quase totalidade das visões historiográficas epocais ou parcelares. Exemplar deste irrealismo do monólogo é a tradicional visão da nossa Cultura dos séculos XV e XVI que surge desligada da condição peninsular

do peso italiano e islâmico bem como do mediterrâneo.

Esta «esquizofrenia sublime» (E. Lourenço) é também a projecção mitológica de traumas nacionalistas. *O Labirinto da Saudade* aponta o caso do acolhimento/transferência da «provocação dogmática» da especificidade, do movimento reaccionário da filosofia portuguesa para a poética de Miguel Torga (IN Sagres) mas, bem mais importante e grave é a sua passagem anacrónica à historiografia.

O mito da «reacção obcecada pela busca da nossa especificidade»<sup>(55)</sup> é divulgado por ideólogos do campo historiográfico que embora de ideologia diversa da «filosofia portuguesa» levam não apenas à mesma falsidade mas a uma mentira mais grave.

A obsessão da especificidade leva alguns a verem num fenómeno por essência internacional, desde a sua origem ao fim, a especificidade portuguesa. Então é necessário falsificar por completo os *Descobrimientos* que de expansão económico-civilizacional organizada do mundo europeu se torna, o singular de Portugal, o traço único de monopólio dos Portugueses... Razões sem razão que a razão bem conhece.

O ensaio sobre a nossa condição de «ricos imaginários» enfrenta o problema da «transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem»<sup>(56)</sup>. O sujeito objectivado por Eduardo Lourenço é a «mentalidade nacional» tomada como sistema diacrónico orientado por estilos dirigentes: «a mentalidade nacional constitui um todo, instável e articulado segundo clivagens que correspondem à situação de classes que o compõem, mas um todo com leitura orientada segundo o estilo que a classe favorecida e dirigente lhe comunica»<sup>(57)</sup>.

A lógica da aparência que do poder se faz maneira de estar da sociedade torna universal a «norma do parecer» fazendo dum trauma obrigatoriedade sociológica: «a regra do parecer é imperativa»<sup>(58)</sup>.

Os problemas da *pobreza disfarçada* e do *trabalho transferido* são algumas das realidades que coabitam este universo da aparência. O fenómeno dos Descobrimentos e do «Império» colonial ganham assim um novo campo de leitura.

É no campo da civilização espiritual e dos descobrimentos como fenómeno cultural (o único em que até hoje fomos sujeito activo) que as transformações da aparência enunciadas por Eduardo Lourenço ganham maior sentido. A Peregrinação de F. Mendes Pinto não é já miséria escondida e trabalho transferido numa narrativa ao mesmo tempo de aceitação e recusa dessa condição?

O ensaísmo de Eduardo Lourenço tem-nos dado aliás algumas das páginas mais bem pensadas sobre o fenómeno global do colonialismo. Lembramos apenas o notável *Retrato (póstumo) do nosso colonialismo de 1975/1976* em que se intui a essência mesma do nosso processo de diáspora universal tomando-o não como uma constante de «verdadeiras empresas de colonizadores» mas sim como um desorganizado conjunto de «aventuras coloniais, uma série de peripécias avulsas»<sup>(59)</sup>.

Este movimento de dispersão não orgânica que leva os portugueses a desligarem-se na sua esmagadora maioria da estratégia e poder do Estado procurando o lucro próprio e imediato não é uma consequência, em grande parte directa e única, do *factor miséria*? E não estará também aí, nesse complexo de razões, uma das vias para a explicação dum colonizador-colonizado ter um «Império» até aos finais do século XX? Impotência colonial que inviabilizava o neocolonialismo e por isso abre as portas do império museu duma máquina do tempo capaz de viver no antigo regime em plena civilização industrial...

Eis-nos pois chegados ao final desta introdução feita a partir dum lugar essencialmente historiográfico à leitura de *O Labirinto da Saudade*. O exercício de Eduardo Lourenço em torno do drama do estado de espelho nacional alia ao mesmo tempo rigor e esperança. Que mistério é esse que nos torna estranhos em e a nós mesmos?

Esta obra é um precioso contributo à objectivação da condição portuguesa. Um mergulhar no «capítulo Censurado» (J. Lacan) da sombra e covil onde a essência silenciosa faz da existência um quase só eco de silêncios: «são os valores surdos e obscuros os mais refractários à psicanálise. São também os mais activos»<sup>(60)</sup>.

- (1) Roland Barthes — A Lição, Lisboa, 1979, p. 11.
- (2) E. Lourenço — O Fascismo Nunca Existiu, Lisboa, 1976, p. 9.
- (3) E. Lourenço — Tempo e Poesia, Porto, 1974, p. 31 (texto de 1951).
- (4) E. Lourenço — O Fascismo Nunca Existiu, Lisboa, 1976, p. 24 (texto de 1959).
- (5) E. Lourenço — O Labirinto da Saudade — Psic. Mítica do D. Português, Lisboa, 1978, 2.ª ed. 1982, p. 14.
- (6) E. Lourenço — Idem, p. 14.
- (7) E. Lourenço — Idem, p. 15.
- (8) Eduardo Lourenço — O Labirinto..., ed. cit., p. 15.
- (9) R. Barthes — Mitologias, Lisboa, 1973, p. 46.
- (10) J. Lacan — Écrits I, Paris, 1976, p. 131.
- (11) G. Durand — Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire, Paris, 1979, p. 431.
- (12) E. Lourenço — O Labirinto da Saudade, ed. cit., p. 68.
- (13) Idem, p. 72.
- (14) T. Adorno — Teoria Estética, Lisboa, 1982, p. 20.
- (15) Agustina Bessa Luís — A Sibila, Lisboa, s/d, p. 8.
- (16) E. Lourenço — Tempo e Poesia, Porto, 1974, p. 31.
- (17) R. Barthes — Mitologias, Lisboa, 1973, p. 286.
- (18) P. Ricoeur — Le Conflit des Interprétations — Essais d'Hermeneutique, Paris, 1969, p. 70.
- (19) S. Freud — Le Rêve et Son Interprétation, Paris, 1973, p. 92.
- (20) S. Freud — Moisés y el Monoteísmo, B. Aires, 1955, p. 71.
- (21) P. Ricoeur — Le Conflit des Interprétations — Essais d'Hermeneutique, Paris, 1969, p. 45.
- (22) E. Lourenço — O Labirinto da Saudade, ed. cit., p. 129.
- (23) M. Dufrenne — La Poétique, Paris, 1973, p. 8.
- (24) E. Lourenço — O Labirinto... ed. cit., p. 130.
- (25) J. Lacan — Écrits I, Paris, 1971, p. 168.
- (26) E. Lourenço — Sentido e Forma da Poesia Neo-realista, Lisboa, 1968, p. 26.
- (27) E. Lourenço — O Labirinto da Saudade, ed. cit., p. 152.
- (28) Idem, p. 167.

- (29) P. Kaufmann — *Psychanalyse et Théorie de la Culture*; Paris, 1974, p. 186.
- (30) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 89.
- (31) Idem, p. 90.
- (32) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 93.
- (33) J. Augusto França — *O Romantismo em Portugal*, vol. I, Lisboa, 1974, p. 11.
- (34) A. Garrett — *Portugal na Balança da Europa*, in *Obras*, vol. I, Lisboa, 1966, p. 792.
- (35) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 92.
- (36) F. Pessoa — *Sobre Portugal — I. ao Problema Naci.*, ed. J. Serrão, Lisboa, 1979, p. 79.
- (37) M. Certeau — *L'Écriture de L'Histoire*, Paris, 1978, p. 17.
- (38) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 89.
- (39) Idem, p. 93.
- (40) Veja-se J. Borges de Macedo-A. Herculano — *Po-lémica e Mensagem*, Lisboa, 1980.
- (41) E. Lourenço — *O Labirinto*, ed. cit., p. 94.
- (42) Idem, p. 176.
- (43) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 177.
- (44) Idem, p. 181.
- (45) Idem, p. 178.
- (46) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade...*, ed. cit., p. 188.
- (47) E. Husserl — *L'Idée de la Phenoméologie*, Paris, 1970, p. 43.
- (48) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 184.
- (49) Idem, p. 183.
- (50) G. Deleuze — *Le Bergsonisme*, Paris, 1968, p. 2.
- (51) H. Bergson — *La Pensée et le Movant/1941 in Oeuvres*, 1970, p. 1293.
- (52) E. Lourenço — *O Labirinto...*, ed. cit. p. 186.
- (53) Idem, p. 191.
- (54) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 20.
- (55) Idem, p. 74.
- (56) J. Lacan — *Écrits I*, Paris, 1971, p. 90.
- (57) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 140.
- (58) E. Lourenço — *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 146.
- (59) E. Lourenço — *Retrato (Póstumo) do Nosso Colonialismo in Critério*, N.º 3, Lisboa, 1976, p. 7.
- (60) G. Bachelard — *La Psycanalyse du Feu*, Paris, 1976, p. 75.



## Joaquim Aguiar

# A esquizofrenia sublime<sup>(1)</sup>



### 1. Apresentação

Foi convencionado pelos organizadores desta colectânea de textos sobre Eduardo Lourenço que se trataria de uma homenagem a pretexto de uma data de aniversário. Ao menos por uma vez, é um acto simbólico que não nos obriga a pisar terra de cemitério. Eduardo Lourenço está vivo, faz anos, o seu olhar continua atento ao deambular de alguns fantasmas que por aqui se passeiam disfarçados de vivos e, o que é bem mais importante, continua cá para responder às homenagens. Ao menos por uma vez, a celebração não tem de ser um monólogo no silêncio.

Por isto, a perspectiva deste texto será crítica e aplicada a uma área restrita da produção de Eduardo Lourenço. É natural que seja uma perspectiva crítica, porque esse é o convite permanente de Eduardo Lourenço e porque essa é a linguagem comum de método. E é aplicada à análise política, porque esse é um tema vital do seu trabalho crítico, ao mesmo tempo o terreno mais fértil e a manifestação mais nítida dos seus limites.

Não se trata, portanto, de referenciar criticamente uma obra na sua expressão geral e global. O objectivo circunscreve-se a textos de análise política, escritos entre 1976 e 1979, publicados em dois livros, «*O Labirinto da Saudade*» e «*O Complexo de Marx*», editados pelas Publicações D. Quixote, em 1978 e 1979. Como todas as amputações, ainda que pragmáticas, esta não é agradável nem inteiramente justa. No entanto, esta limitação a um tipo específico de texto promete um ganho em precisão, e idealmente, em relevância para uma perspectiva crítica. É inevitável que se perca em qualidade e na avaliação da coerência de uma obra. E é provável que haja um risco elevado de simplificação, com o que isso implica de injustiça para com um dos poucos autores portugueses contemporâneos que tem assumido a sua responsabilidade de intervenção cívica.

Definido o campo, vejamos em mais detalhe o objectivo. Ele consiste em determinar o contributo

destes textos, desiguais e dispersos, de conjuntura ou de reflexão distanciada, para a formação de modelos concretos de análise política, isto é, para formas de ordenação dos acontecimentos políticos em condições que permitam conhecer a sua finalidade e os seus efeitos. Se a política é a formação de decisões condicionantes dos comportamentos e a orientação das acções de grupos sociais, o comentário sobre a política deve permitir encontrar os seus significados, as suas intenções, as suas finalidades, o sistema das suas interrelações que produz um certo resultado. Tem sentido, portanto, observar o comentário político para além do que ele diz em cada circunstância, procurando determinar o seu valor formal geral, aplicável a outras situações diferentes daquela que expressamente lhe serve de pretexto. Esta é, aliás, uma justificação adicional para a delimitação (temporal) que aqui é feita dos textos de Eduardo Lourenço. A oportunidade do distanciamento favorece o exame crítico da eficácia dos modelos formais que implicitamente contêm, na medida em que conhecemos a evolução real e a podemos comparar com o que era anunciado no texto de análise.

Situado o objectivo, importa esclarecer um equívoco frequente que lhe está associado. Nas ciências sociais, em geral, e na análise política em especial, o rigor da previsão não é o único, nem o fundamental, critério da sua validação. Essa precisão é desejável, no sentido de ser útil. Mas uma preocupação excessiva com a «bola de cristal» conduz facilmente à ambiguidade dos cenários, concebidos desse modo para se adaptarem a diversas eventualidades e tornando-se assim complacentes na sua descrição superficial. Nestes termos, a qualidade dos modelos de análise estará muito mais dependente da sua capacidade de integração e de compreensão das relações complexas dos agentes políticos e dos grupos sociais do que da precisão das suas previsões. Não importa acertar, importa compreender. Se existir a compreensão dos fenómenos políticos, o mistério do que vai acontecer é secundário e, em geral (isto é, em condições normais onde o acidente não tenha um peso relevante), apa-

rece como uma mera questão de tempo (que pode ser essencial para um planeador político, mas já não é, ou não é sistematicamente, para um analista dos processos políticos). Se o modelo teórico é adequado, ou seja, se tem potência para integrar os processos de decisão e as relações sociais com relevância política, a convergência entre as suas indicações e a evolução real virá a verificar-se, mesmo que não resolva todos os mistérios dos circunstancialismos de passagem.

Definido o objectivo e esclarecido um dos equívocos que habitualmente distorcem a apreciação dos textos políticos, é aconselhável, para melhor orientação do leitor, mostrar o jogo fazendo a aposta, isto é, apresentando desde já a hipótese principal que se espera esclarecer com as páginas, as citações e os argumentos que se seguem. Sabendo ao que vai, o leitor irá mais atento e o seu sentido crítico estará mais orientado.

Essa hipótese principal consiste em considerar que, ao produzir a interpretação das imagens e dos reflexos das questões políticas ou da evolução do sistema político, Eduardo Lourenço fica integrado nesse labirinto que está a tentar revelar, deixando-se perder nesses túneis de aparências, sempre com perfeita lucidez para compreender a tragédia, o desespero e a impotência dessa sua posição — ao mesmo tempo distanciada e envolvida, mas com a consciência da sua marginalidade, da sua incapacidade para quebrar as divisórias do labirinto. Os textos políticos de Eduardo Lourenço não resolvem o problema político: fazem parte dele. É este o seu interesse e é este o seu limite.

Não se julgue que este modo de designar a nossa hipótese principal traz implícito um juízo depreciativo sobre as qualidades analíticas de Eduardo Lourenço. Pelo contrário, o que pode ser entendido como um fracasso (enquanto agente de transformação das realidades sociais) e como um sacrifício (enquanto analista que se pudesse manter distante e objectivo), são valores cívicos de empenhamento e um exemplo de coerência que não devem ser esquecidos. Esse fracasso e esse sacrifício são comuns à generalidade dos agentes sociais

culturalizados em Portugal e a sua descrição contribui para que se compreendam melhor os limites que são colocados à acção política e se detectem as ilusões a que fica sujeita a análise política.

Marcando um percurso singular e único no debate político contemporâneo em Portugal, os textos políticos de Eduardo Lourenço não oferecem um contributo directo para a análise política se esta for entendida como um trabalho sistemático com modelos formais. Nem há qualquer indicação de que esse fosse um objectivo procurado pelo seu autor (que não atribui um grande valor à ciência política nem situa as suas análises nesses referenciais). Em troca disso, é-nos oferecida uma imagem rigorosa, exemplar, variável no tempo, do modo como os agentes sociais culturizados, as elites intelectuais, observam e avaliam a nossa dinâmica política. Essa imagem é importante porque a acção política em Portugal, designadamente nos períodos de possível transformação, é condicionada de modo significativo pela atitude desses quadros culturalizados, pela firmeza das suas convicções e pela eficácia das suas decisões. Assim, o que resulta dos textos políticos de Eduardo Lourenço é uma imagem característica, e em alguns períodos dominante, do que pode ser a política em Portugal. Mais do que de análise política em sentido estrito, deverá falar-se, a propósito destes textos, de reconstrução dos processos políticos tal como estes são observados na perspectiva dos agentes sociais culturalizados, com capacidade para integrar os acontecimentos circunstanciais num sentido cultural. Por isso se encontram nestes textos os traços da ansiedade e do fracasso, da ilusão e da traição, do irrealismo e da paixão em desordem, que identificam a vida política portuguesa quando observada numa perspectiva cultural.

Aquilo que, em geral, seria uma insuficiência ou mesmo uma inconveniência de método — pela sua parcialidade e pela sua dependência de valores elitistas — é, neste caso preciso, uma necessidade para que se revele esta «circularidade contraditória»: os mais activos produtores de imagens

orientadoras são também os que mais rapidamente reconhecem a imagem da sua impotência perante a imagem real que lhes é imposta pela evolução política.

Estamos perante uma relação complexa de espelhos, formadora do labirinto, e onde o real se esfuma na relação esquizofrénica, ainda que sublime. E se é nesta dinâmica de espelhos que nos perdemos, não nos situaremos enquanto não tivermos compreendido o percurso dessas imagens sucessivas e compostas — sendo certo que nem a violência dos espelhos partidos nem a catástrofe da falta de luz nos ajudariam a caminhar nesse labirinto formado pelos nossos reflexos. É isso que Eduardo Lourenço nos mostra sem nos dar o critério da arquitectura, porque também ele o procura.

Como hipótese de interpretação, esta é uma reconstrução. Poderá haver lugar para outras. Esta é a que corresponde ao meu modo de utilização dos textos políticos de Eduardo Lourenço, o meu fio de orientação no jogo de espelhos que esses textos nos revela. Compreender-se-á que, por mim, não siga nem o método nem o caminho. De facto, se a hipótese principal for correcta, terá de se aceitar o seu corolário: não obstante a qualidade superior do cristal, também Eduardo Lourenço é um espelho nesse labirinto, envolvido na mesma relação trágica que revela. Mas isso só se sabe porque ele o mostrou.

## 2. As condições de método

O exame da opção do *método* é, naturalmente, o primeiro passo para a confirmação da hipótese acabada de apresentar. Porém, não são muitos os esclarecimentos oferecidos, a este respeito, pelos textos em análise — o que sugere que a sua intenção não será predominantemente teórica mas, antes, de intervenção prática. Torna-se, assim, necessário proceder a um trabalho de reconstrução usando, sempre que possível, as palavras do autor.

### (i). a antipolítica

«...estas reflexões relevam de qualquer coisa que poderia ser rotulada de antipolítica» (2); «... foi minha pretensão subtrair não só o quotidiano político à sua ganga imediata, como subtrair ou deslocar a habitual perspectiva «política» para um horizonte diferente, simultaneamente cultural e ético» (3); «o que orientou, ao menos em intenção, os comentários que a marcha política do País me foi sugerindo (...) foi apenas o desejo de ver claro no labirinto que atravessámos em conjunto» (4). A procura da distância de uma outra perspectiva que permita ver a política para além da sua superfície, do seu valor nominal, é uma preocupação expressa. Mas que significado atribuir à vontade de antipolítica? Não teria sentido que se trate de uma rejeição da política, ainda que se aceite que o desejo de ver o seu reverso ético e cultural possa conduzir à negação das práticas políticas correntes. Porém, isso não seria mais do que uma posição banal de dualismo, de duvidosa eficácia prática e de muito discutível fundamento crítico.

Pertencerá este desejo de antipolítica à mesma família de motivações de método que justificou a antipsiquiatria — aqui entendida, para simplificar, como o reconhecimento de que há um *nexus* familiar e social, político mesmo, associado à manifestação singular da perturbação mental? Exportando este conhecimento para a análise política, dir-se-ia que cada ponto ou fenómeno político existe num certo *nexus*, num certo sistema de relações com factos e fenómenos que não são estritamente políticos mas que integram a formação do sentido político. Se fosse esta a intenção do autor, seria de esperar que fosse apresentada a composição e a hierarquia interna desses sistemas de relações, o que estaria na linha de evolução das ciências sociais contemporâneas e, em especial, na linha complexa dos debates sobre o marxismo e o estruturo-funcionalismo.

Mas também não é disso que se trata nestes textos. Não há nenhuma referência expressa a um sistema complexo de relações que integre os

factos e fenómenos políticos; e o modelo parcial que é proposto relaciona a política com a cultura e a ética, o que está longe de esgotar o *nexus* político. Mesmo quando há uma referência expressa a uma família teórica como é o marxismo, a sua descrição mantém-se nessa dimensão parcial: «o marxismo é a pretensão de uma leitura crítica do capitalismo tornada possível pela descoberta do lugar a partir do qual ela é possível: o da classe que no processo histórico assume o papel de explorada e se converte em classe universal pela tomada de consciência da sua situação e da vontade de a superar» (5). É de uma dimensão cultural que se trata e que se conduz ao seu limite lógico: «o imperativo político em termos revolucionários supõe um imperativo ético, e só tem sentido através dele» (6). Não surpreende que a economia, o desenho das organizações e as lógicas de motivação dos comportamentos práticos estejam ausentes destas considerações.

A antipolítica aparece, assim, como um modo diferente de ver a política, a partir de uma perspectiva cultural e ética: não é um método para fazer política mas um modo de a ver de fora, em exterioridade, e sem as condicionantes práticas que se colocam à decisão política real: «talvez a política, ao fim e ao cabo, não releve da ciência (e sobretudo da bem nebulosa «ciência política»), mas de uma espécie de poética apta a integrar aquela parte de imaginário, que nunca mereceu consideração aos analistas «positivos» e «científicos» da aventura humana» (7).

### (ii). racionalização estratégica

Não obstante esta vontade antipolítica, a generalidade dos textos políticos de Eduardo Lourenço apresenta os dirigentes políticos como agentes dotados de uma efectiva racionalização estratégica, seja na afirmação das suas posições, na provocação de acções dos outros que venham a favorecer os seus desígnios ou no preenchimento instantâneo de todos os vazios que a evolução do sistema político lhes venha a oferecer. É uma apreciação

geral que não impede os diagnósticos dos disfarces: mas subjacente a eles está sempre a racionalidade estratégica, o sentido da utilidade, a defesa de interesses específicos.

Neste sentido, podem citar-se algumas passagens reveladoras: «o fim último da sua (Dr. Sá Carneiro) estratégia: a desilusão dos arraiais socialistas, já em adiantado estado de dissolução interna, é a vitória objectiva e natural da sua coerente, orgânica e organizada social-democracia»<sup>(8)</sup>; «parece ter chegado o momento para o vasto sector da social-democracia portuguesa, guarda-avançada da antiga burguesia nacional reformista, se assumir como tal. É mesmo a única maneira de todos sabermos o que é que fica como socialismo. Se não ficar nada, é porque o socialismo português era um mimetismo ideológico, político e cultural puramente verbal, uma miragem, um espelismo europeísta ou, na melhor das hipóteses, uma sedutora imagem à procura de um corpo social para incarnar»<sup>(9)</sup>. É ainda uma interpretação racionalizadora a que está expressa na citação seguinte: «recusando a «impossível» maioria de esquerda, Mário Soares descerá do seu pedestal à direita e com isso contará para regressar a ele em triunfo. É um gesto coerente com tudo quanto caracterizou a sua actuação»<sup>(10)</sup>. Finalmente, verifique-se a insistência neste tipo de racionalização pelo exame das estratégias políticas articuladas e que se encontra na passagem seguinte: «... a lei da inércia também se aplica em política. Seria realmente um milagre que os donos do PS que tão pouco êxito alcançaram na tentativa de corromper «por dentro» os maquiavelinhos do PSD se ficassem a meio de tão frustrada e aliciante perspectiva. Os santos falharam, entender-se-ão directamente com Deus sob a forma pouco maleável, mas não irreduzível, de Sá Carneiro. E na companhia do terceiro homem com vocação para primeiro, lá seguirão os três, de mão dada, como o poeta de «Guardador de Rebanhos» pelos caminhos que há, os da social-democracia, versão marcelista, que é a única solução para uma Revolução traída por dentro por aqueles que nunca viram nela mais do que a oca-

sião para se tornarem os majiosos de um poder para o qual não os qualificava nem a decisão, nem a competência, nem o senso autêntico do Estado»<sup>(11)</sup>.

Pouco importa, aqui, que a descrição e as previsões sejam ou não exactas. O que interessa sublinhar é a qualidade racional das decisões políticas — ainda quando se resumem a meras traições dos ideais verbais.

Mas será esta uma perspectiva definitiva para Eduardo Lourenço? Que ligação pode haver entre o seu desejo de antipolítica e estas referências à racionalidade das decisões e das estratégias? Mais algumas citações resolvem o enigma, centrando-nos então numa das contradições principais que Eduardo Lourenço nos revela: «incompreensível ou indiferente para um número cada vez maior de portugueses, surrealizante para os estranhos, a chamada vida política nacional é, afinal, de uma transparência cristalina. Sob o florentismo de salão ou a palavra de ordem comicieira, os nossos tenores descobrem com uma candura desarmante as suas intrigas triviais tanto como as francas e naturais ambições»<sup>(12)</sup>; «jovem democracia, nós continuamos a viver sob o signo deprimente da velha política. Caciquismo, frenesim politiquero, classe política fechada sobre si mesma, manipulação nocturna e diurna da opinião pública, combinismo permanente, sem falar da incoerência nuclear do próprio projecto político nem do catastrófico optimismo da classe dirigente, tais são algumas das componentes dessa velha política.»<sup>(13)</sup>

Tudo se ordena se reconhecermos que o que se descreve é, simplesmente, o retorno do velho disfarçado de novo — assim se pode encontrar a racionalidade estratégica na mais completa incoerência. E se alguma contradição formal aqui existe, é porque a realidade é contraditória. Esta é a transparência cristalina da vida política nacional.

A pedra angular da construção teórica é, finalmente, constituída por uma das afirmações mais graves que podem existir num texto político: «o livre jogo partidário (...) já mostrou de sobra que é a maneira mesma como diariamente se joga o

*nosso destino aos dados»* (14). O lugar da racionalidade estratégica existe e está ocupado; mas quem lá está são os jogadores, entregando-nos à decisão da fortuna para poderem realizar as suas ambições.

Compreende-se o desejo da antipolítica, inscrito na contradição entre a procura de uma esperada racionalidade estratégica e o jogo do acaso a que tudo se reduz. Perante a visão directa, inescapável, das ambições sem disfarces, a salvação está em correr para longe desta política: *«a Esquerda tem de se encarar consigo mesma, reinventar o seu próprio projecto, reinventando com ele uma Revolução que se esboroa, não apenas nem sobretudo, sob os golpes da orgânica direita portuguesa, mas sob a pulsão suicida da sua própria incoerência interna e a mortal complacência, se não conivência, daqueles que lhe deviam ter dado forma e mais não fizeram do que desfigurá-la»* (15); *«sem essa conversão, Mário Soares e a fracção direita do PS passarão à nossa história como os coveiros do socialismo português, como já são os coveiros do euro-socialismo»* (16).

### (iii). a personalização da entidade social

O terceiro vector de modelo é inerente à opção cultural e ética, antipolítica, que percorre os textos aqui analisados. Apesar das inovações liberais e plurais, a entidade social portuguesa é entendida como uma unidade histórica, produzindo uma unidade cultural. E a personalização é conduzida ao seu limite simbólico quando se admite a possibilidade da sua psicanálise (embora mítica) através da interpretação das imagens que de si próprio produz. É o domínio dos «traumatismos» e do «irrealismo», da «esquizofrenia sublime», do «complexo cultural virado do avesso» (17).

A dinâmica das contradições assume aqui o seu estatuto superior, claramente metapolítico, mas determinando as condições da genética política. O labirinto fica delineado e o jogo de espelhos que o constitui fica dotado de uma nova coerência, de índole social e cultural, perante a qual só o pro-

testo ético poderá ter algum sentido. Afinal os dirigentes políticos, que deveriam orientar a sociedade, não passam de agentes dominados por uma racionalidade que os transcende e que eles não têm (provavelmente) capacidade para controlar.

*«A mais sumária autópsia da nossa historiografia revela o irrealismo prodigioso da imagem que os portugueses se fazem de si mesmos»* (18); *«as «Histórias de Portugal» todas, sem exceptuarmos o limitado mas radical e grandioso trabalho de Herkulano, são modelos de «robinsonadas», contam as aventuras celestes de um herói isolado num universo previamente deserto. Tudo se passa como se não tivéssemos interlocutor»* (19); *«estamos ausentes da nossa própria realidade»* (20); *«Portugal tornou-se de novo impensável e invisível a si mesmo. Só de uma maneira exterior, forçados por imperativos brutais de ordem catastrófica, mas sempre sob a mais antiga maneira de ser nacional, a de «não cair de cu», consentimos em não nos olharmos tais como somos realmente»* (21). *«Nesta encruzilhada nos encontramos. O momento parece propício não apenas para um exame de consciência nacional que raras vezes tivemos ocasião de fazer, mas para um reajustamento, tanto quanto possível realista, do nosso ser real à visão do nosso ser ideal. Nenhum povo e mais a mais um povo de tantos séculos de vida comum e de tão prodigioso destino, pode viver sem uma imagem ideal de si mesmo. Mas nós temos vivido sobretudo em função de uma imagem irrealista, o que não é a mesma coisa (...) Mas ninguém pode viver por nós a dificuldade e o esforço de uma promoção colectiva do máximo daquilo que adentro dessa modéstia somos capazes»* (22).

Identificados os sintomas, quem pode ser o agente da sua interpretação e o autor da sua terapêutica? Certamente não serão os dirigentes políticos quando eles próprios estão imersos nessa placenta primordial da maior ilusão, a ilusão da racionalidade no jogo de dados. *«Aos verdadeiros intelectuais (...) incumbe o dever mais alto de preservarem os seus dons próprios, aqueles que os tornam únicos e por isso indispensáveis, da contami-*

*nação malsã ou suspeita do mundo envenenado da paixão partidária, da ambição, da intriga, quando não do compromisso fatal e impuro, característicos da vida pública e suas repugnantes miragens»* (23). Mas também esta resposta, perigosamente elitista, se mostra insuficiente porque *«talvez um dia alguém faça a estranha história do silêncio cívico de um grande número de intelectuais»* (24). Ou seja, corre-se o risco de não haver quem nos interprete na atitude recomendada da «atenção fluante».

E assim se vê como Eduardo Lourenço, consciente do labirinto, reencontra o destino trágico de António Sérgio e fica preso no jogo de imagens que revelou sem as poder transformar: transforma-se no registo de si mesmo, catálogo de imagens que anunciam a possibilidade de uma saída quando não tem meios para se dirigir na sua direcção. *«Sob tão pouco exaltante pano de fundo, terá chegado a hora do regresso de todos os fantasmas maléficos da nossa História que periodicamente nos visitam?»* (25).

### 3. Os traços recorrentes

A escolha do método condiciona os produtos que se podem obter. Desde logo, será natural que uma posição «antipolítica» conduza a textos críticos que se colocam acima da política concreta, mesmo quando procuram justificar que a política deve ter uma dimensão ética que modere ou assimile os jogos do poder. Fica assim criada uma dualidade entre o que é o que deve ser, naturalmente favorável a quem se pode situar no plano dos imperativos morais. É uma dualidade simpática, mas provavelmente inoperante para esclarecer as situações concretas da decisão e da programação políticas, onde o que deve ser tem de ser realizado com o que existe, como existe e quando existe — mesmo se o que existe é apenas o jogo do poder que esconde a ausência ou o desconhecimento das possibilidades e das finalidades éticas.

Esta dualidade é um traço recorrente nos textos políticos de Eduardo Lourenço e podem-se sugerir algumas ilustrações significativas da sua manifestação em pontos nucleares da sua interpretação das condições políticas em Portugal. O ponto mais interessante é o modo de avaliar a racionalidade estratégica das acções políticas. O ponto mais revelador é a análise dos traumatismos constituintes da identidade nacional, usada como chave interpretativa da evolução política em períodos longos e como fonte justificativa de uma «psicanálise mítica». O ponto crucial, infelizmente não desenvolvido, é o que sinaliza a reconstituição do sistema. Finalmente, há um tema englobante de todas estas reflexões e que se refere à função dos intelectuais na relação entre o marxismo, o socialismo e a política. São estes temas dispersos, originados numa mesma dualidade recorrente, que a seguir se apreciam.

A aceitação implícita de uma racionalidade estratégica na acção política é uma tendência frequente nos observadores exteriores dos fenómenos políticos. As suas reconstruções, feitas com informação insuficiente e ainda mais simplificadas por razões de facilidade de comunicação, encontram na hipótese de uma racionalidade sistemática, de uma rigorosa intencionalidade estratégica para cada agente político, as convenções necessárias para preencher os vazios de informação ou para encontrar um sentido de ligação entre factos dispersos. Este pressuposto geral de racionalidade não tem fundamento nas situações reais: o decisor político não é um agente isolado, não tem ao seu alcance todos os meios de que necessita para realizar os seus programas e actua num sistema de entidades colectivas onde as acções e reacções não são instantâneas e onde mais do que um tipo de racionalidade estão em confronto. Neste contexto, falar de uma racionalidade sistemática, ainda que seja a de um observador instalado na dimensão da ética, é uma abstracção que nem permite reproduzir as acções reais (com as suas racionalidades múltiplas e até, por vezes, internamente contraditórias em cada agente político singular) nem

permite a esse observador compreender o drama real dos fenómenos políticos.

O problema principal que daqui decorre não se situa no grau de adequação obtido entre os resultados analíticos e as evoluções reais. A questão principal situa-se na reacção do analista ao que observa — exactamente porque a sua distância e a sua perspectiva ética o conduz a um envolvimento ou mesmo a um empenhamento pessoal. Coerente, Eduardo Lourenço não recusa esse caminho: afirmando-se socialista, observa a evolução política na perspectiva dessa posição. E aqui reaparece a dualidade: para os agentes políticos da direita, o critério da racionalização é definido em termos objectivos e directamente relacionado com a satisfação dos interesses de classe que defendem; para os agentes políticos de esquerda, designadamente para os proponentes do socialismo democrático, o critério de racionalização transfere-se para um outro nível: «*a sensibilidade socialista*... é o fruto de uma determinada herança cultural e ideológica, tanto como uma aposta da inteligência e do coração em favor de uma sociedade quanto possível liberta dos estigmas mais intoleráveis da actual sociedade capitalista e burguesa (...) é de todo impossível ser-se ou pretender-se socialista sem possuir essa espécie de paixão ética, essa exigência clara de uma sociedade — outra que não seja uma mera versão melhorada da que existe» (28). O nível de exigência para a afirmação da racionalidade estratégica é bem diferente conforme se aplica à direita ou ao socialismo: a propósito de uma posição do CDS «*é um excelente documento e a prova normal de quem não confunde os interesses que tão coerentemente representa com a psicologia de almanaque que a outros serve de viático. O documento do CDS é o documento de uma direita clássica, coerente, imperiosa, que se sente, enfim, na casa que lhe fora invadida por surpresa por quem se enganou de porta e agora pede desculpa ao patrão do sacrilégio (ou da'bebedeira provisória) que o extraviou (...). A quem pedir contas? No fundo não há ninguém sequer que mereça ser responsabilizado por*

*esta aceleração brutal da pressão da direita em Portugal. É uma esquerda sem rosto que se afunda sozinha no pântano da sua mortal incoerência*» (27).

É ainda nesta dualidade de critérios e nesta assimetria de valores que se inscreve a questão da esquerda, ou seja, das relações entre o PS e o PC: «*importa à esquerda portuguesa, em geral, e à não-comunista, em particular, não encerrar, para gáudio da direita e seu próprio prejuízo, o PCP num gueto. Mas não lhe importa menos não se deixar encerrar pelo mesmo PCP no gueto que o seu comportamento em vários campos, e segundo as circunstâncias, teve a tentação de fabricar*» (28). A questão da racionalidade estratégica na esquerda conduz mesmo à verificação do que, neste quadro, é o absurdo: «*há qualquer coisa de suicidário na boa consciência política do partido comunista*» (29); «*se o partido socialista não consegue descobrir como horizonte da sua prática política outra referência que a do obsessivo anticomunismo que circula nos seus textos, discursos e opções genéricas, ou de que se serve até para tornar aceitáveis decisões perfeitamente justas numa óptica socialista, então é certo que não haverá futuro para a esquerda portuguesa*» (30); *toda e qualquer solução que passe ainda pela esquerda portuguesa, ou por uma parte representativa dela, tem de resolver em prioridade (e não em meros termos táticos ou estratégicos de simples alcance político) a questão radical e escabrosa que lhe põe (nos põe) um partido comunista que goza da confiança de uma fracção determinante da nossa classe operária, de parte do proletariado agrícola, de considerável massa pequeno-burguesa, sobretudo cidadina, sem falar da sua tradicional e quase hegemónica implantação ideológica nos meios intelectuais, mau grado o vento de contestação que desde 68 reina no sector*» (31). Entre a acção política da esquerda e a racionalidade estratégica que Eduardo Lourenço lhe propõe há a distância da tragédia: compreende-se que a adjectivação do observador seja violenta, tornando ainda mais nítida a singularidade do seu ponto de observação.

Mas compreende-se também que a nossa realidade social não seja o que devia ser, antes apareça como uma sobreposição de imagens construídas para não vermos o que somos: «... *esconder de nós mesmos a nossa autêntica situação de ser histórico em estado de intrínseca fragilidade*»<sup>(32)</sup>. É este o lugar dos traumatismos e a oportunidade da psicanálise mítica que reconciliam o autor com as verificações absurdas a que as suas observações necessariamente conduzem: a qualidade esquizofrénica não é um produto do autor, é uma imposição do objecto — «*descontentes com o presente, mortos como existência nacional imediata, nós começamos a sonhar simultaneamente o futuro e o passado*»<sup>(33)</sup>. Certamente para evitar o teste de racionalidade que o presente exige. O absurdo da observação fica reconciliado com a não-racionalidade da própria situação nacional: «*O nosso surgimento como Estado foi de tipo traumático e desse traumatismo nunca na verdade nos levantámos até à plena assumpção da maturidade histórica prometida pelos céus e pelos séculos a esse rebento incrivelmente frágil para ter podido aparecer, e misteriosamente forte para ousar subsistir (...) Através de mitologias diversas, de historiadores ou poetas, esse acto sempre apareceu, e com razão, como da ordem do injustificável, do incrível, do milagroso, ou num resumo de tudo isso, do providencial*»<sup>(34)</sup>. A «*relação irrealista que mantemos connosco mesmo*» desde a origem da nossa entidade nacional é o início do jogo de espelhos em que nos perdemos, tropeçando nos novos traumatismos sempre que temos de nos confrontar com a realidade: a perda da independência por sessenta anos — «*na classe dirigente há uma oscilação de fundo entre o vínculo natal e os deveres de «Estado», cujo estatuto político lhes parece normal. É nas camadas populares ou nos que estão mais próximos delas, que o vínculo imediato ao ser nacional resiste, mesmo que inconscientemente, à coexistência superficialmente pacífica de espanhóis e portugueses*»<sup>(35)</sup> —, o Ultimatum, a forma violenta do totalitarismo — «*não se percebeu nada do espírito do antigo regime e do*

*seu êxito histórico quando não se vê até que ponto ele foi a mais grandiosa e sistemática exploração do fervor nacionalista de um povo que precisa dele como de pão para a boca em virtude da distância objectiva que separa a sua mitologia da antiga nação gloriosa da sua diminuída realidade presente*»<sup>(36)</sup> —, o fim do império — «*estamos perante um caso de inconsciência colectiva sem paralelo nos anais de outros países (...) ou perante um exemplo de sagesa exemplar, de adaptação realista e consciente aos imperativos mais fundos da consciência e interesses nacionais?*»<sup>(37)</sup>; «*... o último e acaso mais brutal traumatismo da História portuguesa*»<sup>(38)</sup>.

Neste jogo de imagens onde a realidade é fonte de traumatismo (curiosamente essa realidade é eterna, como se o interior fosse autosuficiente e autosustentado, dispensando assim a referência ao traumatismo social específico que foi a Inquisição), a constante é a reconstituição do sistema: «*... refinámos no gosto da glosa jurídica, da astúcia formal, da conciliação do inconciliável quando o mais empírico interesse pessoal ou social está em jogo, sem jamais pôr em questão o sistema que sob conteúdos diferentes em cada época, mesmo das que aparecem sob a exigência da libertação e rotura com a mentira social e intelectual institucionalizadas, se reconstitui e de novo se fecha sobre si mesmo*»<sup>(39)</sup>. É sintomático que Eduardo Lourenço não elabore este tema. Mas não será aqui se situa o ponto crucial, a racionalidade social que esclarece o ajustamento das falsas imagens às condições de existência?

Perante o silêncio que acompanha esta questão essencial, o problema ideológico ou político do socialismo e do marxismo aparece deslocado, funcionando como uma substituição. É certo que é um tema que apresenta uma elevada frequência nestes textos, que poderiam mesmo ser organizados em termos dessa outra linha recorrente. Contudo, essa é uma questão que só tem sentido, ou só tem resposta, se antes se tiver esclarecido qual é a possibilidade de transformação ou qual é a elasticidade do sistema e a sua possibilidade de repro-

dução, de assimilação e de reconversão dos factores de mudança. E parece claro que, com base no método escolhido e nas suas consequências, quando se chega ao problema do marxismo, do socialismo e do papel dos intelectuais, já a resposta está encontrada.

O silêncio sobre a questão essencial da capacidade de reprodução do sistema social é uma consequência necessária do jogo de imagens e do labirinto de espelhos em que Eduardo Lourenço concentra a sua atenção quando privilegia os produtos culturais, as imagens que a sociedade produz de si própria. Para se estudar a elasticidade do sistema social, de que faz parte também a variação das suas imagens, seria necessário usar uma perspectiva sociológica e uma perspectiva de representação política dos grupos sociais — mas ambas estão ausentes nestes textos de comentário político sem, contudo, estarem ausentes dos efeitos que provocam, entre os quais estão as imagens de que Eduardo Lourenço se ocupa.

#### 4. A consequência

Apesar das limitações inerentes à perspectiva usada, os poderes de descrição de Eduardo Lourenço permitem atingir um grau de revelação suficiente para que algumas previsões sejam singularmente exactas. O simples facto de se poder utilizar textos com quatro a sete anos de idade sem que tenham perdido o seu sentido presente é disso a melhor prova. Porém, esse tipo de adequação corresponde apenas a uma fase de diagnóstico, sem dúvida útil, mas politicamente inoperante. À sua qualidade crítica não corresponde a dimensão pragmática. Examinem-se, por exemplo, os seguintes textos: «... *contrariando as aparências, pode dizer-se que não houve Revolução em Portugal, mas simples democratização, que tomou aspectos revolucionários na medida em que era um reflexo tardio das revoluções há muito concretizadas noutras paragens (...)* Persiste-se em acreditar numa revolução impossível, o que dá a cada um a des-

*culpa de não fazer a revolução possível, aquela que podia transformar pacientemente o tecido arcaico da sociedade portuguesa»* (40); «*algum dia o verdadeiro rosto irromperá sob a máscara, apesar do hábito secular de dormir com ela. E a escolha realista será, então, ou entre uma social-democracia modesta, apadrinhada por legítimos e coerentes padrinhos, ou entre um socialismo sem recursos, igualmente modesto, como o modestíssimo país que somos e podemos ser quando não fizermos da caridade internacional um sucesso de fachada caramente pago por todos»* (41). Não seriam muitos os que aceitariam estas frases quando foram publicadas; hoje, serão poucos os que não lhes reconhecem o valor de evidência. Mas essa evolução marca algum progresso na compreensão e no domínio dos processos reais que produzem a razão de ser destas frases?

Aqui se encontra a hipótese principal proposta para a análise crítica destes textos políticos de Eduardo Lourenço: revelando o labirinto de espelhos, observando o circuito das imagens, estes textos integram-se no labirinto como mais um espelho, ainda que de bom cristal. Fazem parte do problema.

#### 5. O círculo no labirinto

Como normalmente acontece nas análises críticas, o que ficou escrito nas páginas anteriores é produzido por uma variação dos referenciais de interpretação, artifício analítico que permite observar os textos criticados para além do que eles mostram — permitindo assim observar também as suas sombras, as suas distorções ou os seus vazios. Mas esse artifício analítico, por respeitável que seja, tem também como consequência fazer-se desses textos algo mais do que eles são ou do que o seu autor terá pretendido que fossem. Neste caso concreto, ao passar-se do domínio das análises culturais ou das descrições comentadas de acontecimentos políticos para o domínio da análise política em sentido restrito procedeu-se a uma exten-

são desses textos que o seu autor poderá justamente recusar. Neste sentido, a conclusão crítica, ainda que razoável e fundamentada, pode não ser justa.

Mas será aceitável que textos de índole política, ainda que situados na dimensão dos seus efeitos e reflexos culturais, dispensem os critérios específicos da análise política? Esta é uma questão mais complexa que não pode ser aqui esclarecida — embora deva acrescentar que a minha resposta é positiva. No entanto, é também uma questão que não se chega a pôr a propósito destes textos de Eduardo Lourenço porque eles são expressamente colocados na finalidade da *intervenção política* (42) e, desde logo, obrigados a articular a sua eficácia política com o rigor da sua análise política (ainda que implícita). Por isso mesmo, consideramos não só justificado, mas também necessário, que estes textos sejam apreciados no referencial normal da análise política. Disso mesmo se fez eco indirecto o próprio Eduardo Lourenço: «era (é) impossível não ter consciência de estar, como tantos outros socialistas portugueses, vivendo o fim de uma nova *ilusão lírica*» (43). Do ponto de vista da análise política este é o problema (porque é que há, e com tanta difusão e ineficácia, esta ilusão?) e não a solução.

Estes textos são, no essencial, a manifestação de uma vontade de diálogo ético com os responsáveis políticos e, em especial, com os dirigentes socialistas. Que tenham recebido aplausos de circunstância acompanhados do silêncio é um bom comentário sobre a qualidade dos responsáveis políticos portugueses. Mas é um comentário marginal para o estudo das condições — oportunidades, possibilidades e limites dos grupos sociais e das suas estruturas de representação — de acção política.

Se quisermos ver a mesma questão de outro modo, o problema está em compreender, simultaneamente, o fracasso e o sacrifício de Eduardo Lourenço (tanto mais patente quanto mais exacto é nas suas previsões) e o «êxito» eleitoral daqueles que estão vocacionados para impedir a trans-

formação e para fechar as vias de uma *nova política*. As imagens culturais são a racionalização desse fracasso e a lírica desse sacrifício, não são a condição da sua superação: é nessa matriz cultural que nascem, e é dela que se alimentam, os *velhos políticos*.

Lisboa, Outubro de 1983

Nos textos que foram inicialmente publicados em jornais ou revistas são indicados o nome e a data da publicação. Nos outros textos é indicada, quando essa informação existe, a data da sua escrita. A indicação de páginas refere-se às edições de *Publicações D. Quixote*: «O Complexo de Marx» (OCM) e «O Labirinto da Saudade» (OLS).

(1) *Psicanálise mítica do destino português*, Verão de 77 e Primavera de 78, p. 39, OLS.

(2) *Prólogo*, 11 de Março de 1979, p. V, OCM.

(3) *idem*.

(4) *idem*.

(5) *O socialismo ou o complexo de Marx*, *Opção*, 29 de Abril e 6 de Maio de 1976, p. 12, OCM.

(6) *Socialismo e ética*, *Opção*, 13 de Maio de 1976, p. 15, OCM.

(7) *Poética política*, *Opção*, 6 de Janeiro de 1977 p. 71, OCM.

(8) *Magistral*, *Opção*, 31 de Março de 1977, p. 95, OCM.

(9) *O triunfo da social-democracia*, *Opção*, 4 de Agosto de 1977, p. 125, OCM.

(10) *A revolução à deriva*, *Opção*, 15 de Dezembro de 1977, p. 153, OCM.

(11) *Obrigado a Sá Carneiro*, *Opção*, 24 de Novembro de 1977, p. 145, OCM.

(12) *O Pigmalião do Presidente ou o fundo do problema*, *Diário de Notícias*, 28 de Agosto de 1978, p. 217, OCM.

(13) *O «ultimatum» branco ou o túnel do optimismo*, *Diário Popular*, 23 de Maio de 1978, p. 197, OCM.

(14) *Audácia de Sá Carneiro ou fraqueza da revolução?* *Diário Popular*, 18 de Novembro de 1977, p. 141, OCM.

(15) *Reinventar a revolução*, *Diário Popular*, 24 de Abril de 1978, p. 180/181, OCM.

- (16) ver (14), p. 143, OCM.  
(17) ver (1), *passim*.  
(18) idem, p. 19, OLS.  
(19) idem, p. 20, OLS.  
(20) *Repensar Portugal, Abril*, Março 1978, p. 69, OLS.  
(21) ver (1), p. 53, OLS.  
(22) idem, p. 51, OLS.  
(23) ver (2), p. III, OCM.  
(24) ver (2), p. III, OCM.  
(25) ver (1), p. 66, OLS.  
(26) *Sensibilidade socialista, Opção*, 29 de Julho de 1976, p. 33, OCM.  
(27) *O «ultimatum» ou as forças caudinas da esquerda, Diário Popular*, 6 de Dezembro de 1977, p. 150, OCM.  
(28) *O ultimato ao Presidente e a crise da esquerda portuguesa, Diário de Notícias*, 31 de Julho de 1978, p. 204, OCM.  
(29) *As caçarolas chilenas do novo anticomunismo, Opção*, 24 de Março de 1977, p. 91, OCM.  
(30) *Choverá também em Lisboa? Opção*, 7 de Abril de 1977, p. 98, OCM.  
(31) ver (28), p. 204, OCM.  
(32) ver (1), p. 21, OLS.  
(33) idem, p. 25, OLS.  
(34) idem, p. 20, OLS.  
(35) idem, p. 24, OLS.  
(36) idem, p. 31, OLS.  
(37) idem, p. 45, OLS.  
(38) idem, p. 62, OLS.  
(39) idem, p. 54, OLS.  
(40) *O fim do desafio português, Le Monde Diplomatique*, Outubro de 1976 (texto escrito em Julho de 1976), p. 47, OCM.  
(41) *O euro-socialismo, Opção*, 16 de Dezembro de 1976, p. 68, OCM.  
(42) ver (2), p. IV, OCM.  
(43) idem, p. VI, OCM.

**MARCO AURÉLIO**

*ao Eduardo Lourenço*

É certo que me aproximo do fim.  
Já tudo mo indica com clareza:  
as forças que, lentas, fogem de mim  
e este fruir triste da beleza.  
Podia antes dizer: sou feliz  
porque, não temendo hoje o presente,  
o futuro, do que até hoje fiz,  
também, para medo, margem não consente.  
Aos homens disse que o amor das obras,  
mais do que o valor de quaisquer ideias,  
nos alimenta a vida. «E as sobras  
desse amor», disse, «guardas e semeias».  
Como a uma sombra, encosto-me à morte.  
Foi só com discreta melancolia  
que, aos justos, procurei dar um norte:  
como tudo é frágil — e eu o sabia!  
Conformei-me e não me conformei,  
porque aceitar e saber resistir  
são sempre dois lados duma só lei:  
viver é proibir e consentir.

Deixo a vida: atrás de mim o império  
intacto. Como antes, vulnerável.  
O futuro é, para mim, um mistério:  
um reino de sombras — impenetrável.

*Londres, Agosto de 1983*

**Eugénio Lisboa**





*Enterra-te na morte até te tornares imortal. Veste-a, habita-a, acaricia-a como um monge o crânio ritual, mas mais profundamente, até que a noite de súbito comece a resplandecer dessa luz que era já a tua nostalgia antes de nascer. (Com o cineasta Manoel de Oliveira)*



Eduardo Lourenço

## O ESPELHO IMAGINÁRIO

pintura anti-pintura não-pintura



collecção arte e cultura

IMPRENSA NACIONAL - LOM DE NOVO

*Não nasci senão para ver e ouvir.* (Com Fernando Pernes e José-Augusto França)



*Fomos nós que nos tornámos Imagem e o que nos olha do «outro lado» do espelho é justamente a Morte. (Com o pintor Mário Botas)*





*Que 89 ajustará a nossa eterna conta atrasada com a História? (Reunião de emigrantes, no Fundão)*



**participar**

**Eduardo  
Lourenço**  
**O Complexo  
de Marx**



publicações dom quixote

*Talvez seja ocioso querer conciliar abstractamente o socialismo e a liberdade ou heterodoxia enquanto o socialismo não for a tradução prática e histórica da mesma exigência da liberdade. (No 1.º Congresso da UEDS)*



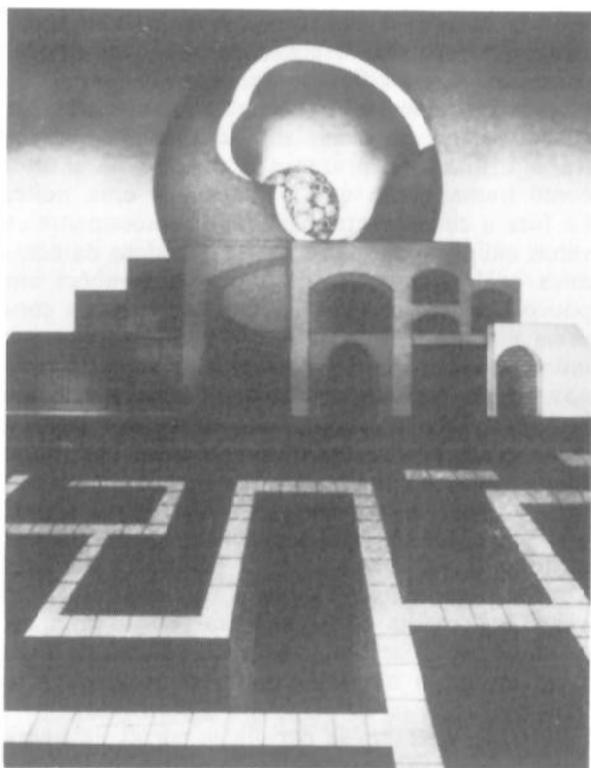
*As esperanças postas na «revolução de Abril» não alteraram, de algum modo até reforçaram, o dilema trágico das nossas oposições históricas sem diálogo. (Com Melo Antunes, no Congresso da UEDS)*

*Enquanto discurso solitário, crítica ou reflexão política alguma é eficaz. A eficácia possível é a do eco que pode acordar, menos nos autores reais da peripécia política que no espírito público em geral. (Eduardo Lourenço condecorado no 10 de Junho de 1981)*



## Agustina Bessa Luís

# O caminho de Brenan



Um dia, nós estávamos em Recife e chovia como só aconteceu na era diluviana e em que os dinossauros se afogaram todos. Não foi na época glaciária que eles pereceram (morreram, acabaram, quero dizer), mas num tempo como o de Recife, em Julho ou Agosto. Estavam lá o Eduardo Lourenço e o Antônio José Saraiva, e eu, e mais pessoas. As casas tinham o célebre grelado de humidade de que fala Pessoa num dos seus poemas e que eu nunca soube o que era antes de ir a Recife.

Mas do que eu pretendo falar é do caminho de Brenan. Brenan, Francisco Brenan, é um escultor e ceramista de tipo atlético, figura interessante e torrencial na obra que se diz urbana, pela aplicação que tem na cidade e a decoração que daí resulta. A sua *Batalha dos Guaranapes* estende-se por uma boa leira citadina e mostra a luta bastante aplicada que travaram os holandeses com os outros. Os outros são necessariamente os inimigos que, no painel, aparecem, mas que eu não vou identificar. A hora não é histórica e não se trata senão do caminho de Brenan; nada de atalhos convulsivos nem de política didáctica.

O caminho de Brenan, que nós percorremos uma tarde, depois de um almoço oficial e bastante instrutivo porque se analisou o tempo em Recife, um estranho tempo opressivo, de calor geométrico, quadrado, sem alterações, o que lança as pessoas num estado de imaginação ordenada e propensa a grandes decisões. Por exemplo, as épocas chuvosas do Egipto influíram decerto no plano migratório dos hebreus. Mas isto é o caminho de Brenan, e não a passagem do Mar Vermelho ou a travessia do deserto.

Era uma espécie de picada barrenta onde patinavam perigosamente os pneus dos carros. Das folhas das bananeiras, como de calas pintadas de verde, caía uma água leitosa; alguns bois-zebus triscavam o alto capim e pareciam tão solitários como se estivessem a desempenhar um papel no segundo dia da criação. Já se avista o atelier Brenan, com a sua ampla fachada de catedral da cerâmica, e um guarda abre o portão com aquela fixa urba-

nidade que não é mais do que o cumprimento duma ordem. Está armado, e eu penso se, debaixo da chuva, a pistola não vai enferrujar. Eduardo Lourenço, com a pasta de catedrático molhada até aos ossos, lança em volta um olhar maravilhado. A nós, os papelistas, maravilha-nos a natureza cândida das coisas perigosas: as revoluções, as serpentes, os guarda-portões.

De facto, trata-se de uma catedral. Brenan está ausente, e temos tempo para percorrer a grande nave de exposição cerâmica que foi em tempo uma fábrica de tijolos. Agora Brenan rubrica, complacente, quilómetros de tijoleira que vai pavimentar os átrios e os jardins norte-americanos. A sua assinatura tem a cotação do dólar, e ele entroniza uma indústria do barro como se simbolizasse a obra de Deus convertida em negócio. Ali o barro é e será. Grandes cestos de serpentes parecem bulir com um movimento imperceptível e nauseante. Quem vai decorar o pátio com aqueles belos horrores, crepitantes do fogo que lhes pintou as escamas e fez brilhar os olhos, e fez dardejar a língua preta, eu não sei. A impressão é revoltante e atraente. Estamos em Cartago, e o culto de Tanit vai celebrar-se, com Salambô ou sem ela; de resto, debaixo do repicar da chuva, distinguimos uma espécie de mausoléu, lá fora, em que se combina a assírica cor brique e o etrusco espaço dos monumentos. Duas jovens secretárias vêm até nós, gingando nos jeans, derramados os cabelos, ousadas e púdicas ao mesmo tempo. A nave é cheia de surpresas, de quartos dardejantes onde rutila um lume invisível; o tema de Joana d'Arc desenvolve-se exaustivamente, e ela tem um rosto órfico e passivo. Porque o prefere Brenan, não sabemos, a não ser que lhe atribua qualquer significado ardente que a mística esconde. O que se pressente é um éxtase carnal que os simbolistas teriam admirado muito. As cobras fálicas, os seus anéis prontos a torcer-se, as frutas apertadas em pratos verdes, as mulheres núbias, venezianas, índias e mongóis, com um pesado traseiro que parece pão de Avintes, na cor e na forma, no vidrado da côdea, no estalar dos veios, na morena

e térrea massa, abrem alas para nós passarmos. E nós passamos, livrescos e oratórios que somos, com os nossos guarda-chuvas e muitas horas de voo, um pouco pálidos, porque nos fez mal a caipirinha e nos faz mal aquela multidão cerâmica encerrada na luz profunda dum ventre de barro. Eduardo Lourenço esquece a sua pasta que regurgita ensaios e cadernos. Volta para a recuperar; rimo-nos, distraídos naquela floresta de troncos e seios azulados, que parecem esperar a princesa de Cartago, sacerdotisa, com pérolas que destilam perfume, e tão branca como Tanit nos céus, à noite.

É quando Brenan chega. Se trouxesse uma cou-raça de couro manchada de sangue não nos impressionava mais. Mas não se trata de um guerreiro, mas de um artista-farmer, um pouco amuado com o sucesso e com a velhice que é o preço austero do sucesso. Arvora uma genealogia europeia, com algo da Irlanda druida nas veias, o que o torna imponderável para a nossa psicologia; mas acode-lhe o Portugal melancólico, balançando entre o instinto de prazer e o instinto de morte, como numa ponte que o diabo fez uma noite. Lá fora a chuva canta, banhando copiosamente as vénus calipíguas do pátio. A cor frondosa da cerâmica exala um calor amigável mas também um pouco ameaçador. Conversamos, mas aqui a conversa é uma delinquência. Ela é atravessada por inúmeros afluentes de pensamentos raros, pequenos sulcos, pegadas primitivas. Literatos que somos, um vago pressentimento de atraçoarmos a nossa profissão ascética instala-se como um verme numa maçã. Eu digo:

— Gostava de posar para uma Joana d'Arc. — Porém, sei que estou a adular Brenan, a sua sumptuosa vantagem sobre o pensador. Eduardo Lourenço contempla-a como a um monumento, e quase faz à volta de Brenan um passeio circular; como se ele fosse um guarda do palácio de Buckingham ou o mausoléu Les Antiques, na Provença.

A tarde desdobra-se em ondas curtas de humidade que vem do mato e faz espelhar as folhas e

os pavimentos de tijoleira ruiva. Temos que voltar para Recife. Os mesmos zebus pastam na berma, a mesma ondulação do nevoeiro sobre o horizonte florestal; uns passos mais e é a selva, encharcada, ávida, poderosa, com a zoadá das aves que a cidade expulsou, com as orquídeas rosa em degraus, como cantores num coro de igreja. O caminho de Brenan fecha-se sobre nós; e só temos diante a encruzilhada das ruas novas que nos levam à avenida marítima onde está o nosso hotel. Parece que perdemos alguma coisa e, um pouco à toa, verificamos a pequena bagagem de turistas e o símbolo de professores que é a pasta escolar repleta de papéis e livros. Se António José Saraiva tivesse ido connosco, decerto voltava atrás para procurar os óculos ou a boina naquela nave profana, guardada por serpentes. Como será entrar à noite nesse espaço fabril onde se guardam as antigas máquinas de fazer tijolo? Estranho, como elas têm um ar lúcido e inocente, como todas as máquinas que já não servem! À noite deve ser impressionante o grande hangar com as traves cruzadas como

flechas de pau-ferro. Os cestos de cobras aninham-se, e elas rastejam impudentemente pelo chão vidrado. As Joanas d'Arc, de cabeças como romãs que vão abrir-se mostrando as dentaduras vermelhas e cristalinas, esperam a hora de despertar para as suas visões. A cabine onde se simula um forno pronto a destilar grandes corpos de aymorés glabros e azuis exala um calor absorto, tentador, que circula nas veias, que atinge o ventre, que se precipita como lava na piscina seca e onde falta um pé de mulher como o duma faraona de perfil barrento e olho pintado e longo, o olho de Hórus com a sobrancelha entrançada e que cobre os espaços, solene, implacável, protector, divino.

Mas nós não voltamos. Comemos abacaxi pernambucano, com um vago sentimento de comer o fruto proibido. O sumo perfumado sabe a flores e, depois de o saborear, desprezamos os néctares enlatados, o vinho Chianti e a água de coco. Não pensamos mais no caminho de Brenan. Mas não o abandonamos completamente.

# Mário Braga

## Verdes anos



Coimbra, anos quarenta! Uma história por contar...

— Conta-a tu! — desafiavam-me, por vezes, os amigos desse tempo: o Fernando, o Vergílio, o próprio Eduardo, que ainda há meses me escreveu a incitar-me a fazê-lo. E justificam assim o seu ponto de vista: — De todos nós, foste tu quem se demorou mais na Lusa Atenas, a cultivar as letras que, em novos, por lá semeámos.

Respondo sempre o mesmo:

— Fica para mais tarde, quando tiver vagar. E desculpo-me: — Os «papeis», esses ajudantes indispensáveis da memória, conservo-os num baú de folha, no sótão das coisas do passado. Umhas boas, outras más, como, de resto, tudo nesta vida.

Voltando atrás, ponho-me então a recordar, sei lá: os sonhos e as ilusões, as alegrias e as tristezas, até os perigos dessa idade em que — quais Amadis do verso e da prosa — a nossa dama era endireitar o Mundo...

Nesta altura, ouço ainda os conselhos da minha avó que, receando por mim as consequências de um conto que então escrevi, lhe deu sumiço. Dizia ela, quando me via mais preocupado com as letras e a política:

— Olha, filho! Estuda e diverte-te, que ninguém vive por nós.

Seria egoísmo ou excesso de amor da sua parte? Parecia-me então que sim, agora, porém, depois de ter visto tanta coisa por aí, dou-lhe certa razão.

Mas a que propósito vem isto tudo?... Ah, já sei!

Coimbra, anos quarenta...

Dispersos por esse Portugal além os da *Presença* — aliás, o destino de todas as gerações literárias nascidas à beira do Mondego —, uma nova vaga de «estudantes» os veio render na barricada da cultura lusitana, só que voltados mais para fora, enquanto eles o estavam sobretudo para dentro. Refiro-me aos tais neo-realistas de que hoje tanto se fala por aí, *helàs*, quase sempre de cor e salteado.

Mas não é essa ainda a história que me proponho hoje aqui desfiar-vos. O meu fim é mais mo-

desto: dizer apenas como conheci o Eduardo Lourenço, meu condiscípulo e bom amigo, nessas remotas eras. Foi, se bem me lembro (Ó Nemésio!), em 1942, nos bancos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde, com vinte e tal anos, os dois entrámos no mesmo dia, ambos «caloiros» do antigo curso de Ciências Histórico-Filosóficas, hoje partido ao meio.

Nessa época, o Eduardo ainda não era só Lourenço, mas Eduardo Lourenço Faria, de seu nome completo. Assim o chamava, no princípio de cada aula, a voz grossa do Sr. Cruz — o Bedel —, bom homem, mas autoritário, que até nos «lentes» mandava, menos no «filósofo» Doutor Joaquim de Carvalho que, apesar de afável, o punha a platónica distância, enquanto confiava os bigodes.

Embora o primeiro dia de Universidade — *in illo tempore* — fosse um marco quase inolvidável, por que me lembro eu tão bem desse dia? É que, além da emoção da efeméride, jamais esqueci o seguinte episódio. Tendo mudado de Director a «Peneira» — assim chamavam à nossa os colegas das outras Faculdades, talvez por considerarem os de «letras» peneirentos —, o Doutor Amorim Girão, o novo empossado, mestre de Geografia Humana, uma útil «cadeira» que agora caiu em desuso, mandou que nos reuníssemos com ele numa das salas. Mas separadamente: primeiro as raparigas, depois os rapazes. Ao menos, era delicado: deixava-as passar à frente.

Uns bisonhos, outros a alardearem uma basófia que na verdade não tinham — sobretudo acañados por nos conhecermos ainda tão mal —, lá comparecemos todos em rebanho. E o mestre — estou a vê-lo! —, cabelo ralo, vermelhusco, a falar «axim», à moda das Beiras, logo que nos sentámos nas cadeiras, pregou-nos este sermão, da sua cátedra. Como a estopa ao pé do lume — disse ele, qual eco do povo... (mas aqui, engasgando-se, em vez de «arde»), emitiu umas vagas reticências —, decretava que os alunos e alunas daquela Faculdade não andássemos juntos, quer lá dentro, quer meio quilómetro em redor.

Depois, mudando de assunto, legislou ainda o seguinte: que o elevador — um calhambeque a tropeçar entre os três andares do edifício — só fosse utilizado pelos venerandos catedráticos. Todos os demais — contratados, assistentes, funcionários e, claro está, nós, os estudantes, tínhamos de subir e descer os degraus à pata.

Coisas daqueles tempos, que o Doutor Amorim Girão nem era má pessoa! Só que tinha aquelas coisas lá metidas na cabeça. Ai, as anedotas, autênticas ou inventadas, que corriam a seu respeito! Estou a ouvi-lo, por exemplo, perguntar nas aulas: «Quantos chineses morrem afogados todos os anos nas cheias do Ria Amarelo? Milhares ou milhões?» E nós, que pouco sabíamos do país de Confúcio, atirávamos ao acaso uma ou outra cifra. Até que um, já não me lembro quem, lhe perguntou indignado: «Então, Senhor Dr., isto é alguma lotaria?»

Nada, porém, de perder mais o fio da meada. Sim, vi pela primeira vez na vida o Eduardo Lourenço Faria — como então ainda se chamava — nessa tal primeira reunião do nosso curso, em que um punhado de jovens, quase desconhecidos uns dos outros, teve a ousadia, não apenas de discordar do professor, mas sobretudo de erguer a voz contra a mentalidade de uma época inteira. Quase em uníssono, batemo-nos pelo direito, não só de ambos os sexos andarem juntos, como de todos subirem e descerem no mesmo elevador. E o Eduardo — ainda magrizona, nariz em bico, qual garnizé corado pelo ardor da briga — foi dos mais veementes na defesa da liberdade na Escola. Além dele, lembro-me de outros terem usado da palavra em prol da mesma dama: o João Falcato — de cabeleira farta e oratória abundante, todo ele ainda a arder nesse *Fogo no Mar* do «Melo» —, o Breda Simões — esperto diletante de ideias gerais e nosso anfitrião à custa da amável senhora sua Mãe —, o Carlos de Oliveira — boémio e talentoso discípulo de Camilo que fez da Gândara o seu Minho —, o Joaquim Ferrer — o do *Rampagodos*, esse belo romance de um menino criado no Eden das serras que aos doze anos

é aferrolhado no cárcere de um Colégio interno —, o João José Cochofel — uma espécie de Lourenço de Médicis lá de Coimbra, em cujo Palácio congeminávamos a Revolução... Todos nós, além de aprendizes de História e Filosofia, candidatos a escritores, incluindo eu próprio, embora até aí, nisto de arte, tivesse puxado mais para o desenho que, aliás, ainda faço, sobretudo nas reuniões, quando me sinto aborrecido.

Lá voltei eu a afastar-me do assunto, porém, como os homens e, está visto, as mulheres são inseparáveis, quer da sua época, quer do quadro onde medraram, talvez valha a pena esboçar aqui, em meia dúzia de traços, a moldura do retrato desse grupo que ali começou, na Lusa Atenas, a «formar-se» na Faculdade, na Literatura e na Vida.

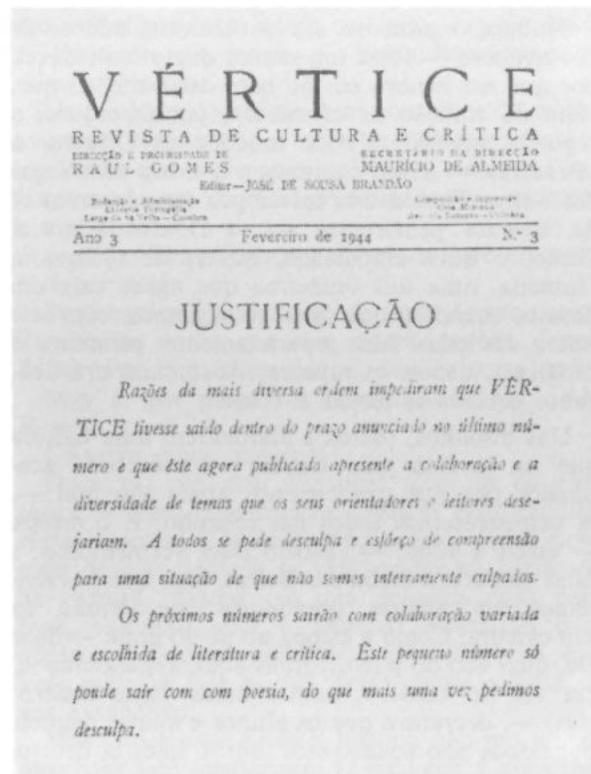
### A guerra e a «paz»

A República esmagada em Espanha pelas legiões de Franco, apesar da mítica mas nem sempre desinteressada ajuda das Brigadas Internacionais; o Mundo quase todo em Guerra: de um lado o Eixo — a Alemanha, a Itália, o Japão, impantes de nazismo e de fascismo —, a espezinhar a liberdade das pessoas e a independência das nações; do outro, os Aliados, paladinos da Democracia: a França, partida ao meio, a agonizar na luta fratricida da Resistência contra a Colaboração; a Inglaterra de Churchill, como sempre obstinada, a resistir, dia a dia, às águias de Hitler; os Estados Unidos, finalmente despertados da letargia pelo desastre de Pearl Harbour, a reconquistarem, uma a uma, aos nipónicos, a constelação das ilhas do Pacífico; a Rússia, esse misterioso Império dos Czars, a pagar com o sangue do seu povo o erro desse novo Ivan-o-Terrível haver pactuado com os Unos; os judeus nos fornos crematórios, os ares povoados de abutres que abatiam os aviões, os mares sulcados de monstros mecânicos que afundavam os navios... Em suma, andavam à solta, em toda a parte, os Quatro Cavaleiros do

Apocalipse! Menos por cá, onde vivíamos numa paz podre, com o salazarismo no auge, uns a cantarem o hino da Mocidade Portuguesa ou a marcarem passo na Legião, enquanto outros, indignados com a PIDE, a Censura e a União Nacional, a sonhar com invasões, escutávamos, às escondidas, o Fernando Pessa, na BBC.

Anos quarenta...

E nós, entretanto, lá estávamos na lusa Atenas, os «meninos de sua mãe», herdeiros das bibliotecas burguesas dos avós, mas agora ávidos da leitura de outros livros. Por exemplo: dos de Jorge Amado, Graciliano Ramos, Steinbeck, Caldwell, Ver-



cors, Aragon, Tolstoi, Chokolov, Hemingway, Ferreira de Castro, o Alves Redol *d'A Fanga* e o Soeiro Pereira Gomes *d'Os Esteiros...* Estávamos nessa cidade — à qual Bordalo Pinheiro, no *Album das Glórias*, chamou a «Mamã dos Bacharéis» —, trepidantes de indignação contra o totalitarismo galopante, apaixonados pela Justiça Social, quais arcanjos que, em vez do fio da espada, usassem o aparo da caneta. Nem sempre, aliás, da melhor maneira, já que — sinal dos tempos — a impaciente ingenuidade nos levava, por vezes, a ligar mais importância ao conteúdo do que à forma, uma polémica questão dessas eras, a que alguns chamaram de «A ponte abstracta»...

Além disso, fruto dessa nossa generosa mas incipiente mocidade, em que tudo é exagero, desde as gravatas às ideias, víamos o Mundo e a Vida só a preto e branco, exagero esse, de resto, para que nos empurravam os mais «batatulinicos», que pintavam os pobres sempre de bons e os ricos sempre de maus, como se o ser humano fosse uma espécie de autómato, a que só dão corda o dinheiro, o meio social e a luta de classes. Contra tal maniqueísmo cedo se insurgiu, entre outros, o Eduardo Lourenço Faria. Ele, aliás, tendo-se revelado desde cedo mais homem de pensamento que de versos e histórias, foi dos melhores em filosofia, não porque repetisse as sebatas como um papagaio, mas por ter revelado, nas aulas, um arguto espírito crítico e uma ideia já autónoma. O que, da parte de alguns, lhes valeu uma certa má vontade, pois, nessa altura, os ânimos andavam infrenes e os campos estremados.

### A vulgata coimbrã

Se a geração de 70 — da qual, até certo ponto, nos considerávamos herdeiros — tivera Proudhon por astro, a nossa venerava Karl Marx, embora quase só conhecessemos a sua obra de lombada. A «vulgata» coimbrã dessa doutrina era um livro chamado por *Por um Novo Humanismo*, assinado por um tal Rodrigo Soares, afinal, o pseudóni-

mo do «grande» mentor dessa época, o Fernando Pinto Loureiro, que, depois de preso pela PIDE, acabou nos braços do Estado Novo.

Quais eram — digamos assim — os principais órgãos do movimento ou dessa escola, como outros preferiam ou preferem chamar ao neo-realismo? Além da *Vértice* — principal bastião de tal «resistência» intelectual, de que fui editor e chefe de redacção durante quase vinte anos, dispúnhamos, nessa altura, de mais algumas tribunas, entre elas o «Novo Cancioneiro» e os «Novos Prosadores», duas colecções de livros publicados em Coimbra, onde se estrearam, ou quase, nas letras, alguns dos nossos melhores escritores ainda felizmente vivos. Entre eles, o Fernando Namora, o Vergílio Ferreira, o Joaquim Ferrer, o Tomás Ribas e o Mário Dionísio, uns, em meados dos anos quarenta, já ausentes ou prestes a ausentarem-se da terra onde se haviam formado, outros que nunca ou só de passagem lá tinham posto os pés, embora literariamente estivessem perto de nós. Ainda havia ou houvera o Polibio Gomes dos Santos e o Álvaro Feijó — irmão do Rui, que também andou connosco na Faculdade e nas lides literárias —, duas grandes esperanças da poesia portuguesa que a morte prematuramente ceifou da vida.

Do grupo mais chegado a nós — cuja tertúlia se reunia, depois de almoço, na «Central», com outros mais velhos, entre eles, o Torga, o Afonso Duarte, o Paulo Quintela, o António de Sousa —, poucos se mantiveram na Lusa Atenas depois da licenciatura, salvo o João José Cochofel e o Egidio Namorado, que ainda por lá se demoraram algum tempo, mas, de pedra e cal, só lá ficaram, além de mim, que estive fora dois anos, o Joaquim Namorado e o Luís Albuquerque.

Quanto aos fundadores da primeira *Vértice*, da qual apenas saíram três números que pouco ou nada tinham a ver com os da segunda, o Raul Gomes — ainda seu Director *in nomine*, que também foi meu colega — já estava a ensinar em Espinho, enquanto que o Lourenço Faria, depois de feito «assistente», passou a andar pela estranja. Embora a partir daí, eu e ele poucas vezes nos

---

tivéssemos visto e raramente escrevessemos um ao outro, continuamos bons amigos.

Agora, uma nota curiosa: fui eu quem fez a caricatura de Eduardo para o nosso livro da Queima das Fitas, e ele, achando-se talvez ainda mais feio do que na realidade o era, vingou-se de mim nos versos que pôs ao lado da minha. Recordações desses «bons tempos» de estudante que não esquecemos vida fora, além de outras mais sérias. Esta, por exemplo: foi o Lourenço Faria quem, nessa época de militância estética e compromissos ideológicos, redescobriu o seguinte ovo de Colombo:

que a Arte e o Pensamento não podem nem devem submeter-se a tutelas. Sejam elas quais forem. Aliás, outra coisa não seria de esperar do agora só Eduardo Lourenço, dos poucos que, nessa época, punham o espírito acima da matéria, na filosofia e na vida. Daí que, à ortodoxia então em moda, tivesse respondido com a sua *heterodoxia* — uma pedrada no charco do neo-conformismo de alguns pseudo-inconformistas dessas eras.

Coimbra, anos quarenta. Uma história por contar. Ainda...

A dos nossos verdes anos.

# Urbano Tavares Rodrigues

## 32 anos de convívio

Quando, em meados dos anos 50, convivíamos fraternalmente em Paris, partilhando uma existência modesta de estudantes, o Barradas de Carvalho, a Margarida Brandão, eu e a Maria Judite, era o Eduardo Lourenço de todos nós o mais vivo, o mais loquaz, capaz de dar réplica ao Joaquim em questões de epistemologia e sobre a ciência portuguesa de Quinhentos e tão interessado pelo mesmo como eu na modernidade literária e no teatro. Juntos assistimos à representação de peças de Sartre e de Samuel Beckett, que depois discutíamos no Hotel Saint-Pierre, em pleno Bairro Latino. Daí vieram uma estima intelectual e uma amizade profunda, que sobreviveram a divergências e tempestades, nos momentos mais acesos da luta revolucionária após o 25 de Abril, o que aliás se explica pela soma de afinidades e básicas convicções, antifascismo visceral, coerência, amor à cultura e à escrita, que nos uniam.

Lembro-me de que em Paris, tendo já publicado *Heterodoxia I* e trabalhando em *O Desespero Humanista na Obra de Miguel Torga*, o Eduardo Lourenço me leu páginas, que, suponho, terão ficado inéditas, de um Diário, entre biográfico e ontológico, que então redigia, o qual antecipava, na beleza do estilo e na fundura da observação, alguns textos particularmente ricos em análise de Pessoa Revisitado ou do *Labirinto da Saudade*. Porque seria o sestro daquele que é hoje um dos nossos ensaístas mais originais, à altura de um Óscar Lopes e de um Jacinto do Prado Coelho, ler-se nas finíssimas leituras que faz da obra alheia e dizer-se na sua decifração de uma história e de um povo. Talvez seja necessariamente assim toda a crítica maior, a que penetra até ao cerne da obra criticada e extravasa de figurinos e balizas.

Foi decerto o Eduaro Lourenço o principal teórico do Existencialismo em Portugal. É, de resto, à luz de uma ontologia heideggeriana que ele desvenda por dentro a figuração, ou melhor, a poética heteronímica de Fernando Pessoa.

A diversidade da colectânea de ensaios *Tempo e Poesia*, que cobre muito do melhor que a literatura portuguesa tem produzido, do *Orfeu* e de



---

Miguel Torga a Carlos de Oliveira, a Eugénio de Andrade, a Herberto Helder, a Ramos Rosa, resolve-se numa unidade dilacerada, que se busca no binómio transcendência-ausência. Companheiro de geração dos neo-realistas, Eduardo Lourenço presta-lhes a sua homenagem em *Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista*, com singular argúcia e penetração, mas neles sobretudo valorizando, sem nada escamotear, o que não é tipicamente neo-realista.

Do contacto que ao longo da vida sempre temos mantido, ele em Vence, mas amiúde em Lisboa,

eu quase sempre por cá, de longe a longe em Paris, resulta que não só o acompanhamento pelos livros como pela conversa; e o Eduardo Lourenço é de facto uma daquelas raras personalidades cujo discurso oral pode ser — é com frequência — experiência, criação, descoberta, aventura constante na ideia sempre informado, intuindo sempre, e sempre racionalizando, o que de original, ou mesmo de único, assinala uma obra literária, para além das heranças e analogias que lucidamente ele descortina.

## José Blanc de Portugal

# A vingança falhada

ou uma das minhas  
histórias de censuras



Eduardo Lourenço escreveu há um ror de tempo — pecados da sua mocidade — que certo mor poeta não nascera como Sena e eu (e Minerva!) armados e equipados de não sei que parte do corpo de qualquer Júpiter Olímpico. O pecado atribuo-o a citar-me; e olhem que, ao contrário do que dizem parecer, não sou realmente demasiado modesto.

Dos dotes do Espírito Santo a Memória minha considero-a razoável; o Entendimento, bom; e a Vontade, fraca. Vem isto a propósito do livro mais caro da minha vida: *Heterodoxia* — II, de Eduardo Lourenço que o querido amigo, aliás, me ofereceu.

Debitava então (1967) umas crónicas na Emissora Nacional intituladas de «Crítica Literária» e resolvi dedicar uma delas ao admirável livro que, para além do interesse puramente literário e do engenho filosófico do autor, me parecia até ter um interesse político que não ofenderia demasiadamente a *inteligentzia* oficial.

Enganei-me: a crónica foi recusada. Pedi explicações que me não foram dadas. Recorri *superiormente* (?) e não me foi dada qualquer resposta. Pediram-me que voltasse ao microfone. Respondi que só voltaria se me dessem explicações que considerasse convincentes. Bem sabia que mas não dariam... Perdi o microfone, quero dizer os *cachets* que lhe eram atribuídos; assás miseráveis mas que me faziam certa falta.

É claro que, pouco cristãmente, planeei uma vingança para esta censura interna da E. N. e o funcionário que entrara em contacto telefónico e por escrito comigo. Como tivera a censura oficial actuando no *Diário de Notícias* e acabara por publicar o subversivo poema, sem que a dita Censura o vetasse, na revista *Rumo* (onde outra vez, aí, a Censura me cortaria a crítica ao bailado de Béjárt no Coliseu) — tratava-se da *Ode Elegíaca* (que veio a ser incluída no volume de 1965, *Odes Pedestres*) — resolvi inverter os papéis e tentar publicar a vingança poética no *Diário de Notícias*.

Mas aqui me falhou a vontade após ter esboçado uma tradução dos bíblicos versículos chamados

Testamento de Isaías. Queria *obra fina*, literária e filologicamente. Busquei as fontes de erudição e traduções de autoridade vária entre charras, poéticas e académicas.

Aqui entra também a minha críptica vaidade: só me interessava publicar o acróstico — pois na forma ia o duplo (ou triplo) maquiavelismo — se a peça literária valesse por si própria independentemente da inocente objugatória encapotada. Não

tenho nem encontrei no mercado a lima de Horácio...

Incapacidade e preguiça, ou consciência de que não valia a pena gastar cera com ruins defuntos?

Dos pecados meus aludidos me penitencio agora homenageando (?) o Eduardo Lourenço ao contar para outrém a nedota *ilustrando-a* com o borrão do acróstico-epigrama na linguagem que eu ia inventando para o Isaías-português: Eis o crime:

### TESTAMENTO DE ISAÍAS

Isaías, 30-8.18

Mandou-me Iahvé que em tábuas e livro  
Escrevesse isto em perpétuo testemunho:  
Revolta-me essa gente mentirosa  
Desprezadora das minhas palavras.  
Aos videntes mandam que não vejam  
Para os profetas gritam: «Não queremos verdades!  
As lisonjas e prazeres vê antes p'ra nós;  
Refazei os caminhos donde não temos que ver Deus.»  
Assim recusais os meus avisos  
Ousando firmar-vos em calúnias torpes.  
Pois sabeis: Vosso pecado é fenda na muralha  
Inaparente ainda até que a torre caia  
Num instante então ruindo em assombros como  
Tenro vaso de barro com defeito oleiro quebra.  
O que desprezastes era a salvação  
Da calma confiança penhor de conversão futura.  
Então dissestes: «Fugiremos.» pois fugi!  
«Saberemos escolher carros velozes!» Mais velozes são os de Iahvé...  
Os que escaparem, sós ficarão qual forca ou mastro na colina:  
Um só bastará para os arrasar ou pôr em fuga...  
Só Iahvé de vós se pode apiedar; mas  
A felicidade pertence sempre a quem só de Ele a justiça esperou!

Como acaba de ver o leitor a peça não merecia literariamente a publicação; era vingança porca... E agora publicá-la? Apenas uma anedota e já que a copio em tempo de penitência quaresmal talvez sirva para desconto das minhas aludidas e mais

ou menos encapotadas vaidades. O Eduardo Lourenço rirá. Garanto. Quanto à Crónica da E. N.... perdi-a!

Lisboa, 27.III.84

# Maria Velho da Costa

## Carta aberta

Londres, 4 de Fevereiro de 1984

Caríssimo Eduardo,

Quando me escreveram da Imprensa Nacional a avisar que iria sair número de revista dedicado à sua pessoa, com textos de *toda a gente que supúnhamos motivada ou disponível*, lembrei-me de uma nossa conversa nessa Lisboa muito menos longínqua da sua Vence que o é da minha Londres. Comentávamos uma dessas homenagens a vivos como coisa prematuramente póstuma, espécie de fornecer a alegria de assistir ao próprio cortejo fúnebre, luzido. Depois, lendo para diante, vi que o homenageado estava sabendo da homenagem, e que havia sugerido o meu nome. Mais disse comigo. Primeiro deve ter achado aberrante e protestado, depois resignou-se e *ça lui ferait plaisir* de ter-me lá. E como lhe estou em dívida de carta e tanto do nosso amável e amado trato tem sido epistolográfico, decidi mandar-lhe esta *aberta*, a reiterar-lhe o quanto V. me importa, querido Eduardo. Não só pelas razões altíssimas que todos vão apontar-lhe a altíssimo dedo — a qualidade da sua enorme obra de ensaísta, a dignidade e a coerência da sua intervenção cívica, a sua imensa presença de ausente escutado e respeitado quase sem excepções.

Poderia fazer-lhe uma daquelas cantigas de amigos amados que estão no *Cravo*. O Eduardo só não figura nesse painelzinho porque não o conhecia ainda. Diria então como tanto me encanta e tanto clarifica do seu vitalismo pessimista, do seu portuguesismo alegremente rabugento, das suas contradições, as fecundas e as penosas, o que o Eduardo é fisicamente.

A cabeça ligeira, o lábio e o nariz finos de comedor de livros, o recorte quase cardinalício da identificação detestada e recusada com suavidade muito mais bravia que a aparência. Um pouco biqueiro mas guloso a alimentar-se, *à la fois* metáfora e literalidade, o porte dela, cabeça, o alarme e a agilidade do pássaro, a mesma mobilidade esquivada. A fala, torrencial mas sem tonitruância, um



regato ameno — o Eduardo saiba que é o mais sublime tagarela que eu conheço, nunca torpe na má-língua, tão delicioso na análise do outro como na justificadamente competitiva, e amorosa, atenção ao texto; malicioso se agravado, mas nunca maligno

Depois vem o corpo. Esse corpo que me parece tão oculto por essa cabeça adejante de tudo, à vez profunda e delicada, céptica e teimosa. O corpo e as mãos, a que reparam: um mestre serano, qualquer que fora o mister, um castrense erecto um seu quê rígido, um feixe implosivo de contrárias energias, um continente de tensões, fortes, sãs, grandes. Um corpo bom, imensamente físico. Por isso tenho tanto descrença, quando a saúde o preocupa, e aos seus. Sinal certo de afecto é talvez não poder crer na fragilidade física, na mortalidade de alguém a quem se quer bem.

Lembra-se daquele dia em que estávamos atrasados para sei lá bem que jantar ou encontro, ou era à volta, e o meu carro não tinha gasolina há que horas, nem havia *bomba* próxima? Devia ter-se visto, a si-próprio, deviam vê-lo. O desastre não era grave, mas a perspectiva era desconfortável. O que V. se ria sob a testa franzida de a mim e a si se haver de mostrar considerada preocupação. Lembro-me que me ria eu tanto que parei o carro, era algures pela desolação de Santa Apolónia, e então V. disse, dobrado das gargalhadas raras de alguma aventura que sempre venera, o corpo solto da confiança doméstica em que nos temos a ambos:

«Não faça isso, menina, (nunca passámos ao *Tu* da Maria Alzira e do Benveniste, mas com o meu irmão de sangue também não, ó cerimónias da intimidade pudibunda), não pare que não ar-

ranca, olhe que ficamos aqui os dois de Velhos do Restelo.» «Velhos da Costa», devo eu ter retorquido, na alegria da parvoíce consentida e até partilhada.

É isso, quem sabe de que pura frescura (no sentido mais amplo, ibérico) o Eduardo Lourenço é capaz, a salvaguarda da solenidade amarga, um grande lúdico muito mais oculto que reprimido? O difícil equilíbrio entre o *homo ethicus* e o esteta dificilmente preservado por um tão envergonhado mas feroz gosto da vida, que pode parecer frieza aos próximos.

Devem estar a sorrir-se, os ambíguos, ou pensar que há ambiguidade residual neste descarado tom, quase namorante. Não há. Nunca houve, entre mim e este maravilhoso, porque maravilhado leitor do nosso e de tudo, outra coisa que não crescente *re-conhecimento*, familiar securização, graça em tantos sentidos.

E V. sabe, Eduardo, que os meus amigos me apaixonam. Por isso tenho tão poucos, apesar de haver vária gente de quem gosto.

Bem haja, como se diz nas suas leiras, por existir e pelo seu leve e livre afecto, meu Amigo.

O meu aqui vai exposto, ambos na distância e afligidos da portuguesa maldição da ausência, a *labirintica saudade* donde só o amor é fio.

*Bom sonho, bom trabalho*, lhe devolvo do fecho da sua carta.

Quando virá ver-me? Ah se eles viessem ver-nos mais amiúde.

Abraço-o sem ter explicado nada, como convém a quem ficciona, na esperança porém de lhe dar azo a alguma justa alegria.

Maria Velho da Costa





**Eduardo Loureço**

---

# Espelho que volto com lentidão para mim...

## Fragmentos de um diário inédito\*

**Coimbra, Março 52.** Houve gente que se escandalizou com a afirmação célebre do astrónomo Lalande: ter percorrido o céu com a sua luneta e não ter encontrado Deus. Embora Kant, lembrado de Voltaire, sugerisse o contrário, confessando o seu «respeito» diante do «céu estrelado», o nosso astrónomo observou, sem dúvida, muito bem. Eu só ficaria escandalizado se ele dissesse que o tinha encontrado. Não há ninguém mais ingénuo que os astrónomos, fina flor do positivismo sem idade.

**Coimbra, Maio 52.** Num artigo, José Régio refere-se a «assuntos de carácter universal». A propósito de «Belkiss» e de «Sagramor». Podíamos dizer, «Jacob e o Anjo». Todo o psicologismo realista de Régio se exprime aqui. Não me parece que haja assuntos de carácter universal para a poesia. Há uma maneira universal de transfigurar todos os assuntos colhendo neles a relação mágica com o universo inteiro. Só na óptica de um realismo ingénuo a flor, o amor, a morte, etc., são temas poéticos «universais». É a poesia que os torna poéticos. Por isso a espécie de poetas que mais me deslumbra é a que se alimenta da trivialidade. Apollinaire, por exemplo. Um pouco menos, Cesário, por defeito, prisioneiro muitas vezes dela.

A mesma ordem de considerações é válida para a ideia de «mistério», tão importante na visão de Régio. O sentimento do mistério não implica uma realidade misteriosa em si. Cria-a, como o medo cria os fantasmas. O mistério pode ter uma existência ótica, mas o sentimento do mistério é independente dele. Assim uma criança sente a realidade do fundo do mar como misteriosa pelo poder que a sua imaginação lhe confere de o maravilhar e atemorizar. O mistério é um terror suspenso para a nossa imaginação adulta.

---

\* Textos seleccionados pelo autor. Título de responsabilidade da «Prelo».

**Coimbra, 6 Setembro 53.** Desde cedo me surpreendi a pensar que ninguém se liberta do contacto do mundo como ninguém se lava sem turvar a água. No melhor dos casos respiramo-nos como peixes. Pensamos que ficámos limpos, mudámos de porcaria. Assim em tudo. Para existirmos na transparência suprimimos os andaimes dos gestos, dos mais ignóbeis aos mais puros, mas eles seguem-nos como sombra: secura de lábios nos discursos, saliva nos beijos, suor nos deslumbrados passeios de amor, casaca amarrotada no baile. Todavia ninguém dança nunca para amarrotar a casaca ou para suar. O milagre é que dançando nos levantemos como pássaros da torrente de lava que sem licença nossa é a mesma vida. A condição de voo é esse esquecimento da vida em nós onde nos inscrevemos com tanta maior plenitude quanto menos soubermos dele e ele de nós. Se voltamos a cabeça, se paramos um instante para contemplar a lava onde voamos, começamos a correr para a nascente. A vida não se deterá mas nós volvemo-nos na pesada lava que nos sustentava enquanto éramos esquecimento dela e agora se cola a nossos pés para os imobilizar. Atrás de ti está tudo quanto te sustenta mas se olhas para trás tudo é nada pois não verás aí senão a tua morte e a morte de tudo quanto amaste.

Só os vivos descem aos «infernos» para trazer para a luz os que não merecem morrer. Orfeu preludia Cristo mas o angelismo foi-lhe fatal. Mais funesto o foi para as filhas de Loth convertidas em estátuas de sal por desejar surpreender em todo o seu esplendor o gesto pelo qual se salvavam. Vendo bem, esse voltar de cabeça para contemplar o que está em face e não atrás de nós, é literalmente impossível. E isso mesmo significa a morte dos que o tentaram, quer dizer, de todos nós inconformados com a luminosa condição terrestre. Mas a vida inteira não chega para viver com natural fervor a glória do presente que nos transporta. Gostaríamos de apagar a pisada que deixamos, de não dever senão a nós mesmos o esplendor de existir, de reduzir a miragem o esquecimento silencioso que nos permite quirmo-nos e ser afinal quem somos. Inútil: o gesto com que apagamos é tão visível como a pisada extinta. Somos prisioneiros de uma absoluta misericórdia, tanto mais inexpugnável quanto mais a supusermos anónima. Isto nos devia tornar humildes, não como cães da vida, por temor do castigo ou avidez de alimento, mas por fidelidade ao silêncio terrestre que de todos os lados nos excede. Quem se olhou a fundo sabe que coisa alguma da sua vida, o pior ou o melhor, dependeu totalmente da sua vontade. Colaborámos, bem ou mal, mas fomos excedidos. Talvez por isso, espécie alguma de homem me é mais estranha que os contentes de si, ricos do espírito e fátuos do coração. Mas é-me necessário compreendê-los para não ficar prisioneiro de um contentamento próprio ainda mais profundo. De resto, tal propósito é igualmente fátuo. A mesma mão que nos cega levantando a sua pressão nos libertará. Ninguém morre contente consigo.

**Coimbra, 8 Setembro 53.** Gostaria de viver num convento onde o superior fosse Álvaro de Campos. Em lugar de nos perder na contemplação de Deus, adorariamos noite e dia a sua Ausência. Talvez assim amássemos a vida como

poucos antes dele a amaram. A miséria dos que perderam Deus sabendo-o, é uma sombra comparada à do meu Superior que nunca pôde perdê-lo por nunca o ter achado. No fundo dela brilha, porém, a promessa devida aos que tudo tiveram em nada por buscar noite e dia o Tudo diante do qual coisa alguma é justamente nada.

A tragédia é a necessidade de um feixe de contingências. A comédia um feixe de necessidades que rebenta pelas costuras tornando-se contingente. A liberdade humana inscreve-se aqui e não na tragédia. Bêbados de liberdade, os românticos veriam com gênio na comédia a essência humana na sua máxima pureza. O espírito vive aí do seu próprio jogo. Acontece apenas que o mais puro dos nossos jogos não é jamais o nosso simples jogo. Aqui o desespero, aqui o terror sacral da tragédia. A purificação da comédia deixa-nos melhores do que somos. A da tragédia, piores. Só a vida nos deixa iguais.

**Hamburgo, 7 Fevereiro 54.** «Memórias» do Cardeal de Retz. Para triunfar — e até para jogar — é preciso acreditar nas nossas cartas e não ver o jogo do vizinho. Retz via os dois baralhos ao mesmo tempo. Foi o Taleyrand da Fronda. O jogo não podia obter a sua fé. Quem ganha antes do tempo, perde. Aqui, como em tudo, só o futuro escuro e ardente da fé torna interessantes e firmes as nossas apostas. Tudo acontecia como se Retz chegasse sempre tarde aos espetáculos postos em cena por ele mesmo. As suas intrigas não podiam surpreendê-lo porque mesmo quando faliam o deixavam indiferente. Nem do lado da corte, nem dos nobres, nem do povo, o Cardeal jogava o seu próprio jogo e por isso os contemporâneos (e os historiadores) não compreendem como um homem empregava tanta inteligência, tanta audácia, tanta cavilação e tanto espírito num jogo que lhes parecia vão.

A verdade é que naquela corte e naquele tempo, todos os jogos eram vão e Retz, obedecendo à lei secreta daqueles tempos, foi o corpo e a memória dessa idade romanésca. Falido? Se se quiser. Mas eu vejo-o respondendo aos contemporâneos a quem as suas «Memórias» comunicaram uma vida que eles não salvaram com toda a sua coerência: «afinal que pretendias tu, Paulo de Gondi? Ver o Cardeal de Retz.» E como foi quem pretendia, talvez não tivesse falhado tanto como os que triunfaram tão completamente que morreram anônimos.

**Montpellier, 18 Outubro 56.** Queixamo-nos do silêncio do mundo. Sem razão. O universo é uma palavra viva e é o sussurro da sua voz que torna a nossa fala um lago de silêncio. Como no começo tudo pronuncia no mundo o seu ser único. O sol é a mais luminosa das nossas palavras, o carvão e a noite as mais obscuras. Cada uma das realidades que nos olham é mais falante que o eco enfraquecido com que nós nos entretemos a nós mesmos dessa conversação fabulosa de todas as coisas connosco. Tudo profetiza, pois tudo dura e o futuro passa pelo cadáver vivo das coisas. Nós profetizamos também mas



Em 1930, depois do sucesso de Franz Sschalk à frente da ópera de Viena, a mesma França *snoob* compreendera. Nova sociedade de estudos mozartianos se fundou para perpetuar o conhecimento daquele arcanjo que mais do que ninguém parecia prometido a uma glória inusável. Não há nenhum mistério mais triste e mais profundo na experiência humana que o do *esquecimento*. Todas as teorias da História o deviam ter por certo. Mas como haveria «História», sem esquecer precisamente, o «esquecimento»?.

**Montpellier, 4 Dezembro 56.** O único rio que descí com gosto durante a vida foi o da preguiça. Suponho que tinha a forma da minha alma pois me converteu numa espécie de forçado. Nunca nadei contra a corrente. Todos os ribeiros da minha infância confluíam para esse rio da preguiça como galgos e nessa alegre companhia descí pela minha vida como outros sobem. O resultado é o mesmo. Perto do meu coração corria o Tempo. Para não perder o contacto com a sua mão sempre jovem não olhei nunca para o lugar que acabava de deixar. A preguiça serve-me de anjo da guarda, presença deixada naquele lugar onde ninguém atina voltar. Ela me conservou próximo de mim, pois as razões porque não avancei para os cimos onde vemos o mundo pequeno e o mundo nos vê maiores do que somos, foram as imensas e sempre adiadas tarefas que nunca tive tempo de acabar. Aliás, mal as comecei. Enquanto os meus amigos se inventaram árvores de alto porte passei trinta anos a ver os meus braços transformar-se em galhos mortos como os dos santões do Ganges.

Não nasci senão para ver e ouvir. O resto é superior às minhas forças e aos meus dons. O rio branco da preguiça estava correndo antes de eu nascer, não seria eu que o levaria ao mar. O meu gosto é seguir-lhe as margens, cortar rodela de sabugueiro e correr atrás delas, como em garoto, deslumbrado pela música luminosa da corrente.

**Nice, 17 Maio 66.** Greve. Todo o dia a rádio difundiu música ligeira, canções e música da moda nos últimos dez anos. Contínua torrente de angústia líquida à flor da pele de habitantes do não sentido. Quase nunca uma aberta, a «*rouge fleur éclatée*» da vida, os «*c'est beau, c'est beau la vie*» banham nessa angústia fácil mas tão pungente das canções que nos cantam no presente.

Mais longe a vaga negra, a fuga luminosamente azul para a noite do *jazz*, alma da nossa alma à procura de alma. É muitas vezes vulgar, nunca indiferente. Nada de mais destrutivo que esta emanção à superfície das nossas vidas. Ao contrário da «grande» música, a angústia permanece aqui no estado nascente, é a respiração unânime de todos os Montand, Aznavour, Coltrane e Miles Davis. Não nos remete para nada mais que para uma queixa fatigada, esburacada pela ausência de sentido da nossa existência toda inteira rodeada das chamas da ternura e do tempo. Tudo o que a grande música recupera a um nível mais alto, salvando-nos das trevas, aqui arrasta-nos para o mais baixo mistério da nossa tristeza, celebrado de S. Francisco a Berlim como a única missa digna das nossas vidas para sempre perdidas. Devemos ter vergonha desta tristeza?

---

Não a tomar a sério? Ela não nos pede licença, instala-se como em sua casa. Nunca me explicarei o impacte que esta música tem sobre mim. Não posso é negá-lo. A contra-luz, rodeado e aspirado pelos clarões nocturnos de Miles Davis, olho para as suas fotos como Adão podia lembrar-se o paraíso. A sombra passou no meio, um arcanjo invisível pôs fogo às pedras, às flores, à casa, ao dia absurdamente azul em que lado a lado foram homem e mulher transparentes um para o outro.

**Veneza, 4 Abril 64.** Anúnciação de Dirck Bouts. O mais interessante no quadro não é a pomba sagrada que entra pela janela mas a doce Natureza que se entrevê através da porta de batentes escancaradas. O anjo traz a mensagem celeste a um mundo consciente da sua celeste beleza. O céu tornou-se terrestre e a terra celeste. Definição do Renascimento.

**Grenoble, 3 Janeiro 64.** Em certas regiões de França na altura em que as pessoas morrem tapam os espelhos. É talvez a origem do uso mitológico do espelho no «Orfeu» de Cocteau: superfície irreal separando a vida da morte, impermeável aos vivos, convertida em água quando a Morte o toca com mãos de relâmpago, àquem ou além de espaço e tempo. Já Lewis Carrol fizera do espelho a porta aberta da surrealidade, Alice tocando o seu sonho e o seu sonho tocando-a numa transparência paradisíaca. Todas estas metáforas são secundárias comparadas com a experiência original da criança fascinada e perplexa diante do espelho. Ela é a fonte de todas as metamorfoses e símbolos futuros relativos ao Espelho. Que olhamos ou nos olha no espelho para que esse acto tão comum se apresente logo como a mais fantástica das experiências? Diz-se que nós olhamos a nossa Imagem. Infelizmente nós não temos imagem, a imagem que nós somos não pode ser por nós olhada. O texto bíblico o diz — mas tomou-se alguma vez a sério a horrível verdade, a impensável verdade desse dito? — que não somos mais que «a imagem de Deus». Portanto, só Deus nos vê. Em suma, ninguém nos vê. Mas justamente, o Espelho oferece-nos de graça a impossível visão: aí vemo-nos. Quer dizer — iludimo-nos duas vezes. Não nos vemos e julgamos ver-nos, não nos podemos ver e tornamo-nos videntes. O espelho, objecto trivial, faz-nos Deus. É por isso que aquilo que nos mostra nos atemoriza tanto propondo-nos sob o véu da auto-transparência uma viagem confortável no interior das trevas. Que nós nos vejamos aí como belos, adoráveis, nos nos instituíamos através dele como irmãos ou irmãs da Beleza, como numa peça de Calderón, é apenas uma duplicação, uma afectação, um galanteio de ilusão suplementar e quase o anúncio do próximo despertar dela. Damos então um nome ao mistério que nos cega, por conseguinte pressentiamo-lo e alguma coisa nos diz, no silêncio de uma ruga que esta luz em que cremos tocar-nos nos anuncia já a mensagem da sombra.

A luta da mulher e do espelho não é o teatro banal da coqueteria mas o jogo sério ao nível da ilusão em que o espelho é arena e o tempo máscara da

morte. A morte sem máscara é precisamente o que o espelho nos fabrica apresentando oferecer uma imagem a quem não pode tê-la sem lhe sofrer as mortais consequências. Todos os espelhos nos roubam, no espaço de um segundo, a nossa realidade. Cada olhar dado ao espelho renova as simétricas aventuras de Narciso e Orfeu: transportávamos a vida nos braços, éramos vida no seu esplendor cego, paramos para contemplá-la, tomamos a presa pela sombra e de súbito a vida pára e destrói-nos. No espelho a imagem não está do lado que se imagina e é em vão — busca atroz — que as crianças a procuram perdidamente detrás. Fomos nós que nos tornámos Imagem e o que nos olha de «outro lado» do espelho é justamente a Morte. À nossa morte, mas não há outra.

**Grenoble, Fevereiro 64.** Enterra-te na morte até te tornares imortal. Veste-a, habita-a, acaricia-a como um monge o crânio ritual, mas mais profundamente, até que a noite de súbito comece a resplandecer dessa luz que era já a tua nostalgia antes de nascer. Aceita-te.

**Nice, 3 Janeiro 69.** Fini le temps du retour sur soi. À quoi bon? Ce n'est pas seulement vain, c'est irréel et la forme même de la fuite. Tout est concret. La mystique est en même temps le bien de la concrétion maxime et de l'irréalité suprême. Le fini touche l'infini quand il touche l'infinité, pour ainsi dire, avec le doigt, et cela ne peut se faire qu'au contact de l'infini que la finitude interdit. En fait, toute l'expérience soit — disant mystique est la parabole devenue sensible et touchable de la plus immédiate forme de notre présence au monde — toujours déjà là et jamais tout à fait là. C'est à travers ce vide que nous nous inventons, ne croyant jamais tout à fait que tout ce qui *est*, l'est véritablement et en tous les sens. Car, en effet, le *est* qui est dit par la copule du jugement d'existence se rapporte bien moins à l'être de l'existant brut qu'au rapport de cet existant avec notre propre existence. La montagne, la mer, le soleil *sont*, au sens eminent du terme, parce que *nous* ne sommes pas.

**Nice, 1 Setembro 69.** Não é só para o erotismo fetichista que a parte sobrelava ao todo. Nada mais dilacerante que a vista de uns sapatos de alguém que nos morreu. Neles colhemos com uma espécie de fulgurância negra o não-sentido absoluto da sua ausência, sensação que a presença física do morto não provocara com tal intensidade. Mas já em relação aos vivos é a mesma coisa. Em cima do banco os minúsculos «soquettes» do meu filho recriam a sua presença com uma força análoga. Nada vale a realidade, mas nada é mais vertiginoso que a recordação através da qual se torna como o fantasma de si mesma. Todo o mistério das pessoas reside nisto.

**Palma de Maiorca, 24 Março 70.** Nenhum Sade, nenhum Marcuse pode ser mais «revolucionário» que esta alemã em mini-bikini inconsciente do seu papel

explosivo. Atravessa como boa mãe de família o «hall» do hotel por entre olhos só na aparência habituados dos empregados, abotoados até ao pescoço, filhos e irmãos de mulheres a que nunca viram, nem em sonhos, um quarto de nalga que a estrangeira exhibe com natural naturalidade. É isto que matará *aquilo*. A Espanha como o resto do mundo não desconhece o sexo, mas conhece-o sob a forma do pecaminoso e do proibido, do deboche que marginaliza o seu praticante. O que ignorava era este «natural» que uma década de turismo fixou para sempre na sua pupila camponesa. São milhares de anos de saias negras e fúnebre erotismo flutuando ainda nas peças de Lorca e nos filmes de Bunuel que se derretem ao sol das praias invadidas por um inimigo contra o qual a Repressão hispânica não descobre antídoto. Isto exaspera o complexo machisto-cultural do espanhol (e o nosso) mas por fim dilui-lo-á. Só então a Espanha «negra» e a «menos negra» simétrica daquela, se porão a viver com alegria corporal que esta mãe juvenil ao atravessar o «hall» comunica à paisagem, à praia, ao mundo de Palma.

**Dinard, 17 Julho 70.** No máximo, dezasseis anos. Vem da praia ainda orvalhada de bruma, em fato de banho, fulgurante. Sobe comigo este elevador do acaso. Não sabe que me rouba o presente, que me expulsa para o antigo espaço em forma de abismo onde a minha vida desaparecia nula e gloriosa. A visão da beleza teve sempre para mim este efeito devastador. Esta rapariga perfeita, de pé a meu lado, ignorante da força destruidora das suas longas pernas nuas, ferozes como espadas, não me acordou o que se chama «os sentidos». Não se tem vontade de fazer amor com o céu estrelado ou o mar. O amor teve sempre para mim este efeito de evasão da gravidade terrestre. Não é o da pulsão sexual mas o seu oposto. Tudo se passa como se o amor sexual fosse a sombra desse outro amor, aquele que nos subtrai à fatalidade de sermos apenas nós como sobrevivência egoísta. Possuir a fórmula do amor sexual — aliás inexequível — ser possuído, a do autêntico amor, viagem deslumbrada ao centro do sol, esquecimento positivo da pulsão de morte que nas profundezas do corpo lateja silenciosa. Estranho rosto o do amor, mesmo o de um segundo fulminante, sem futuro, como o estático e ascensional por esta desconhecida, me reconduz à morte por instantes suspensa no seu olhar de jovem arcanjo. Durante alguns instantes o tempo, o meu tempo de morte, pôs-me a correr às avessas e deixou-me algures à beira da praia dos meus vinte anos em que tudo era promessa e eu esperava ainda da mulher o olhar que me arrancasse para sempre, raio ou graça, à morte dos dias. O tempo de subir cinco andares.

**Nice, 25 Maio 70.** Exame (Erasmus). Um exame é uma infantilização periódica. Setenta rapazes e raparigas «activos» estão agora silenciosos e reduzidos aos reflexos de crianças que não sabem ou sabem mal o caminho da casa. Têm 20 anos, a vida não corre sobre eles a fundo ou eles pensam que não. As raparigas não são nem esposas nem mães nem funcionárias. Todos estão

---

ainda na precária terra de ninguém da vida estudante de que terão sempre futura nostalgia. Mesmo destas três horas em que procuram responder a uma questão que, no fundo, não lhes interessa. Desta massa de destinos informes mas já determinados sairão múltiplos destinos, mundos em si mesmos fechados, alguns sucessos, um lote enorme de decepções, alguns dramas. À luz desta manhã paradisíaca, com o Mediterrâneo dos sonhos caros ao alcance de mão e olhar, a perspectiva é atroz. Mas segura.

**Agosto 70.** Houve sempre um elemento «integrador» nas sociedades como James Frazer o notou: crença mágica, crença religiosa, crença racional, em seguida. É a «crença» que aparece como princípio de «ordem» de integração, de agonização. O homem dá-se o Todo em símbolo antes de poder aceder a ele na realidade, mas não o terá na realidade sem primeiro se ter apropriado dele como símbolo. Toda a justificação da magia reside nesta fatalidade da função simbólica. Por mais que faça o homem não pode viver no «sem-sentido». Ele mesmo é o significante universal. Mas de quê?

**Arrábida, domingo, 8 Agosto 71.** O espectáculo começou com a primeira camioneta de Setúbal às sete da manhã. Com sonoridades variáveis durará até às dez da noite. É uma amálgama única de quermesse, romaria, peregrinação, festa desportiva, circo e batuque. Não é possível imaginar nada mais revelador da florida cáusticidade social do Portugal de 71. Todas as idades, todos os trajos, todos os «gadgets» nacionais e internacionais aterram e se concentram neste cotovelo de uma só volta entre montanha e mar. A multidão borda a rua única e polui a praia com a mesma alegria que os criados dos raros restaurantes. Restos e lixo são atirados dos balcões directamente ao mar para vir depois como cães dóceis relamber a orla da praia. «Lá em baixo está tudo cheio» repetem os polícias ventrudos que presidem a este baile de gente, camionetas e carros transistorizados. Os veraneantes descem com o garrafão e a lancheira de um lado, os transistores no outro, da goela aberta. Nalgumas camionetas gente nova faz exercícios de «talkie-walkie». Em várias línguas o estrangeiro atónito desfia o seu espanto «civilizado». Talvez sinta que só por isto a viagem mereceu a pena... Por volta das onze e meia o corropio da camionagem esmorece um pouco. Os carros começam a ficar cada vez mais longe. Em fato de banho, numa forma inédita de pedestrianismo, vários populares improvisam uma corrida em forma até ao Portinho. No meio do caos, com uma fleuma ancestral, a polícia continua a distribuir a penúria de espaço. Começa-se a sonhar com carros volatizáveis cu dobráveis, sobreposições delirantes à maneira de Sempé ou do nosso João Abel Manta. É um canibalismo turístico a meio caminho entre Breughel e Dante. Fenómeno universal com uma nota portuguesa que lhe confere sentido. É a revanche justa de um povo privado durante séculos de gestos não humilhados e que de repente acede ao tesouro inacessível da praia aos domingos, dos sábados pagos, das motoretas e dos mini-morris. São os herdeiros dos que trabalhavam há apenas meio século doze horas por dia ou estavam disponíveis vinte e quatro

horas sobre vinte e quatro, como as criadas. O que na França começou em 34 só agora, em forma de vaga, rebentou aqui. Rebentou: expressão adequada para o que só se pode comparar a um dique que cedeu a uma torrente longamente contida. O êxodo semanal sem regras nem formas, com o seu carácter de violência submersa, de frenesim gestual, de exuberância — e hoje nem sequer o sol aquece — faz lembrar um desses fenómenos da natureza incontida como a de certos animais da Sibéria que em dadas épocas atravessam toda a Rússia para se precipitar nas águas do Báltico onde acabam. Quando chega o Verão o mesmo fenómeno nos empolga. Aqui não é a morte que se vem buscar mas a vida não havida ou por haver. O espectáculo que não se lhe dá ou suspeitosamente se lhe oferece, o povo o dá a si mesmo, como outrora quando esperava tudo de si. Literalmente: às três da tarde desembarcaram os nortenhos com uma banda popular. Mesmo debaixo da chuva que lhes agia a festa, as flautas e pífaros desenrolam as suas fífias justas. Não há força que os dome. Como quase toda a gente, não vieram para gozar um espectáculo, serra ou mar, mas para se dar em espectáculo. Com mais justiça: para ser o espectáculo. Gordíssimas matronas como soldados de licença descem ao lado dos músicos, mais desinibidos que elefantes. Vieram para isso, para se desabotoar. Um dia destes vale todos os inqueritos reais ou imaginários. É um despimento nacional, ingénuo, colorido. Mais alegre que o Carnaval extinto. Uma pátria secularmente vestida de negro biquiniza-se em termos de epopeia, refegos generosos alastram sobre fatos de banho para miss Mundo. A burguesia triunfou em toda a linha: os seus escravos copiaram-lhe as audácias e ultrapassaram-nas. Amanhã terão a elegância que é hoje o seu privilégio. É o embrião de outra humanidade, amanhã mais natural. Por momentos o espectáculo popular tem ares de um novo «ça ira» sem alabardas nem lampiões. Entre o mini-morris e o raríssimo jaguar que se aventura nestas subversivas águas dominicais a diferença é menos que entre os que andavam «sans culottes» e as cadeirinhas dos aristocratas. Que 89 ajustará a nossa eterna conta atrasada com a História?

**Dinard, 10 Julho 73.** Morte: porque não é nada suporta tudo, a paródia de Yorik e o lamento de Isolda. Nenhum discurso a toca, todos nela se enraízam. Entre o silêncio e o palavreado que se desenrola o espaço nulo e interminável da morte. Os cátaros que tinham a vida por inquinada na sua fonte chamavam-lhe «misericordioso beijo de Deus». Sem precisar de ser cátara toda a miséria humana conta com esse beijo que a anula sem a redimir. A morte só redime o que de redenção não precisa. As suas portas não abrem para nenhum espaço impensável e inabalável mas para a vida que contra os seus batentes ilusórios se escancara.

Chestov fala com patética profusão das «revelações da morte». Só se for por analogia com as que na câmara escura permitem à imagem pré-existente tornar-se real e evidente. O negativo que ao banho revelador oferecemos contém tudo o que de repente nos ofusca e deslumbra. Na morte nada aprendemos de essencial. Não é essa a sua função ou, se se prefere, a sua essência. Espinosa

tinha razão referindo com ironia as virtudes de conhecimento que é costume atribuir à «*meditatio mortis*». O crânio irrefutável manejado noite e dia não abre o entendimento à visão do essencial. Antes estimula a troça óbvia de Yorick detrás da qual talvez não seja Deus quem sorria. A função da morte não é a de ensinar o que por demais sabemos, mas a de nos obrigar a desaprender o muito que sabíamos sem saber que o não sabíamos. Ora nada sabemos de mais certa ciência que o facto de «*sermos mortais*». É desta evidência que a Morte deve despojar-nos, privando-nos dos sobrenaturais mistérios para lá do limiar onde a supomos reinando e dando-nos em troca o mistério não menos opaco da sua realidade de miragem.

Se a morte está no fim com a silenciosa violência que lhe conferimos, está igualmente no princípio, no meio, em toda a parte. A omnipresença divina, tão difícil de conceber pelo intelecto, filho do espaço e do tempo, ela só a realiza. Banhamos num largo de sombra onde todos os saís já desapareceram desde sempre pois ao fim e ao cabo se extinguirão. O que não concedemos a Deus de mão beijada o damos à Morte e seu universal triunfo. Melhor ainda: só nela e por causa dela o pensamento de qualquer coisa como Deus aflora ao nosso espírito. Há muito que o discurso acerca de Deus — o discurso ordenado do conhecimento que dele podemos haver — perdeu o mínimo de evidência histórica e intelectual que permitia à Teologia supor-se a rainha dos saberes mais necessários e altos. Um tal discurso autorizava que a partir do Dia tivéssemos alguma claridade sobre a Noite que nele se recorta. A situação, hoje, é outra: o discurso diurno não encontra credibilidade senão a partir da sombra onde se apaga, a razão a partir da loucura, a vida a partir da morte, Deus a partir do nada. Se Deus mantém ainda uma vaga credencial, aos peritos em evidência mortal o deve. Os autênticos teólogos do nosso tempo não são os Kung e os Robinson que não crêem em nada que visivelmente não seja mortal, mas os poetas da Morte, Beckett ou Ionesco, que no seu sombrio morto talham para cada um de nós as únicas máscaras comparáveis às que a antiga presença de Deus impunha. No mais profundo de si o homem moderno é um adorador da Morte e só no seu espelho inalterável experimenta por instantes o sentimento raríssimo de estar vivo.

Se a morte tivesse a capacidade de que a revestimos, as relações dos homens com ela não teriam, a bem dizer, «*história*». Mas ela veste-se do que nós despidimos continuando eternamente nua. Se a morte se vestisse da nossa realidade extinta não teríamos «*História*». A história é ela que no-la inventa no momento em que nos aparece como o único horizonte indiscutível da vida. Os povos de quem se diz que não tiveram «*história*» são povos que tiveram uma morte diferente da nossa ou descobriram até maneira de a não ter. A Morte tal como a pensámos e interiorizámos no Ocidente é um fenómeno histórico, mas um fenómeno diferente de todos os outros pois só ela permitiu justamente o nascimento da História. O surgimento da evidência da Morte não se fez sem pena nem resistência. A universalidade da sua evidência precisou de séculos para se estabelecer e incorporar ao implícito da nossa cultura. As metamorfoses da cul-

tura ocidental podem considerar-se como avatares da luta entre essa evidência e a resistência nunca abolida que os homens opõem à evidência das evidências. A exterior luta «contra a Morte», com os seus triunfos espectaculares abrindo já para o tempo da não-Morte, não modificou os termos dessa luta. Ao contrário: tudo se passa como se a perspectiva de uma vitória empírica sobre a Morte lhe conferisse um suplemento de capacidade que as formas mágicas da sua superação não conheciam senão para melhor a negarem. A única realidade séria do sub-consciente moderno, como a mais superficial análise da criação contemporânea o mostra, é o dessa capacidade definitiva contra a qual não descobrimos outro antídoto que a fuga erótico-gastronómica de onde ressurgem mais triunfante que nunca.

O eco que o recente filme «La Grande Bouffe» despertou ilustra esse adensamento da presença da Morte como única realidade *interessante* e, por conseguinte, capaz de conferir um significado — mesmo só negativo — à presente aventura humana. Os contrasensos que tal filme suscitou — particularmente à «esquerda», pouca habituada a ser curto-circuitada nas suas ilusões vitais — foram surpreendentes. Do mais negro dos filmes, da pura apoteose da Morte tirou-se um panfleto subversivo contra a ordem burguesa. A «Grande Bouffe» é um sermão de Bossuet corrigido a meias por Breughel e Buñuel, vômito triunfal de Morte não apenas sobre uma classe e uma sociedade de consumo óbvias mas sobre o género humano convertido em máquina desejanste, sem utopismos marcusianos, à Gilles Deleuze. Que este filme tenha sido o filme de 73 mostra que não se trata de capricho de um provocador de ocasião, mas goyesco graffitti do subconsciente ocidental encharcado de morte até ao tutano da alma.

De maneira curiosa, este encharcamento, sem alterar a configuração da morte na cultura contemporânea está gerando o primeiro grande processo de desmitificação da Morte, análogo ao das grandes catástrofes naturais ou históricas. De tão comum, a morte torna-se então invisível ou insignificante. Os relentos religiosos que costuma despertar não se coadunam com o nosso tempo de anónimos massacres semanais. Uma revista especializada na provocação anti-burguesa pôde sondar esse massacre banal das auto-estradas com uma satisfação de baixo-império. A Morte é assim des-dramatizada, relegada a fenómeno estatístico sem relação directa com o indivíduo. De resto há muito que o «indivíduo» se morreu nela. É a verificação empírica da Morte como miragem e o fim do seu reino milenário durante o qual a tomámos por Alguém, como num filme de Bergman. O que morre com a morte dessa Morte?

Sem excluir que essa anonimização da morte faça refluir para a vida, de onde tirava toda a substância, uma exaltação que só experimentávamos ao seu contacto, o actual fenómeno representa sobretudo a forma absoluta do seu recalçamento. A morte é a obscenidade superlativa da nossa idade sem tabus. Como as danças da Morte campearam sobre a peste medieval as nossas paródias dos rituais que no-la mostravam grave ou a sua evacuação da cena sempre iluminada das Las Vegas planetárias onde habitamos, não significam triunfo claro sobre a Morte. Apenas cultivado e voluntarista sonambulismo, um mero «transfert»

sem matéria. A Morte era a potência individualizante por excelência. Situar-se na sua luz era vermo-nos condenados a um desaparecimento sob fundo de imortalidade colectiva. Hoje esta última ilusão esborroou-se. A visão plausível de uma morte universal da nossa espécie relativizou de chofre a simples morte individual. A Morte enquanto «minha morte» já não tem um espelho póstumo onde possa secar as lágrimas que por si mesma vertia. Os efeitos de «transfêrência» são tanto mais aceitáveis quanto é certo ser essa morte apocalíptica vivida sob o modo imaginário. Morremos menos porque morremos todos na medida em que essa morte global não tem sobre nós o mesmo impacte visceral da representação (contudo igualmente imaginária) da nossa própria morte.

*Exit* a Morte? Para ter o direito de apostrofar de novo a morte como S. Paulo, temos de conceber uma *vitória* mais positiva que a do mero recalçamento sob a pressão brutal da morte estatística ou a chantagem metafísica exercida por uma espada de Dâmoles de novo género. É necessário pensar a Morte e as suas pompas, mesmo se consideravelmente abolidas, culpadas de não nos deixar ver a «verdadeira morte» que sob elas se esconde e que não é outra que a do dia do homem que não tem noite. Não há vitória sobre a morte porque não há vitória sobre o que não existe. Quando se encara de frente o que de frente se não pode encarar, a evidência da *inexistência* da Morte subverte a evidência inversa da sua irrefutável onipotência. Acontece apenas que essa «inexistência» é de um género único, tão singular que nos obriga a redefinir as mais elementares categorias ontológicas. Essa «inexistência» é aquela que Antero evocou como «mais retumbante que o clamoroso mar». Na verdade, o verso famoso merece uma pequena torsão. A «retumbância» oceânica da Morte não procede dela mas do efeito, por assim dizer, «auditivo» de que ela é ocasião e lugar. O clamor que a sua mudez ecoa sem fim não é outro que o do tumulto da vida, de súbito concentrado num só ponto, centro e esfera do absoluto em que se converteu uma existência abolida. É à vida, à vida subtraída à inconsciência de onde emerge e onde sempre persiste, que a «inexistência» da Morte nos devolve. Tudo se passa como se nós não pudéssemos meter as mãos no fogo onde se alimenta sem sobrevoar os seus abismos, sem esse obrigatório «détour sans retour» de que só a Morte é ocasião. O discurso sobre a Morte é o mais inútil dos discursos humanos, acabado antes de começar, derradeiro em sentido próprio, volvendo sempre e sem fim ao seu eco infinito de «mar banhando nada», como Pessoa a imaginou.

**Monte Carlo, 28 Outubro 73.** Visita da cabine Apolo X. Multidão. Muitas crianças. Acontecimento banal. Contudo é, um pouco, como se, na época, milhares de pessoas visitassem o *Santa Maria* de Cristóvão Colombo. O habitáculo é minúsculo. Os cosmonautas retomaram a figura humana no ventre materno. É a figura simbólica da sua aventura: evoluem assim no interior do olhar humano, protegidos por ele, um olhar humano que após milhares de anos de sonho se parece muito com um olhar de Deus. É porque no fundo cada um de nós tem esse sentimento que esperamos com paciência a nossa vez para pousar sobre o

ovo celeste um olhar que nos torna divinos. Divinos e inquietos. O fabuloso torna-se banal.

**Vence, 23 Maio 73.** 50 anos. No silêncio mais completo. Nem da família lembrado, salvo da prisioneira livre em África. Silêncio merecido, quase alegre, correspondendo bem ao sentimento fundo da minha inexistência. Que hoje nem sequer me dói como na década furiosa dos vinte aos trinta anos. Espectáculo e cenário exteriores uníssonos. Annie de novo em plena crise de asma, Gil com a varicela. Tudo isto sob um azul impecável que desrealiza tudo quanto cobre. 50 anos: espelho que volto com lentidão para mim e onde não vejo ninguém. Só eu me sei o Ulisses de tão desastrosa aventura.

**Vence, Setembro 83.** Só à hora do nosso crepúsculo descobrimos, enfim, que estivemos no paraíso e o vamos perder. Não nos espantou ter sido recebidos por um sol que nos esperava há biliões de anos, pela frescura dos rios e dos prados, pelo silêncio macio das florestas, nem reconhecemos a árvore da vida plantada mesmo no meio da criação. Agora que me volto para o lado sem sombra reconhecimento melhor a torrente de luz que inunda as minhas costas e envolve a recordação de cada um dos meus passos na terra batida ou no asfalto da noite. Nesse passado lembrado como uma morte gotejam as pequenas fontes da infância mais perdidas ainda por minha culpa. Porque não encontrei ninguém que me dissesse que eu vivia no meio do paraíso, rodeado de anjos tão visíveis como postes telegráficos, e incapaz de encontrar a palavra que nos tornasse semelhantes à face de Deus que eles me escondiam para me ajudar a viver. Era então este o miserável segredo que me ocupou tanta noite de vigília estéril, tanta fadiga à procura do que nunca tinha perdido? Estava no paraíso, estou no paraíso, outrora, agora, mas não para sempre. O meu paraíso está pregado do exterior, como um caixão, abrindo sobre o nada como uma falésia sobre o abismo.





### Gravuras reproduzidas

- Pg. 19: labirinto da Villa Pisani, segundo W. Born.
- Pg. 23: miniatura alemã do séc. XVII, Museu de Hamburgo.
- Pg. 27: desenho de Jean Lagarrigue.
- Pg. 43: a «Primavera» de Botticelli, pormenor.
- Pg. 50: pintura de Magritte, Museu de Arte Moderna, Nova Iorque.
- Pg. 57: duodécima figura da «Pedra Filosofal», de Lambsprinck (1677), pormenor.
- Pg. 61: desenho de Vasco, publicado no «Diário de Notícias» em 1979.
- Pg. 83: desenho de Vasco, publicado no «Diário de Notícias» em 1979.
- Pg. 97: gravura de Bartolomeu Cid dos Santos, pormenor.
- Pg. 100: caricatura de Eduardo Lourenço, da autoria de Mário Braga, incluída no «livro de curso» dos finalistas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1944.
- Pg. 102: frontispício do n.º 3 da revista «Vértice» no qual se insere poesia de Eduardo Lourenço.
- Pg. 105: «Vence, cidade fortificada», desenho de M. Perreard, pormenor.
- Pg. 109: «A Indústria» de Paolo Veronese (pormenor), Palácio Ducal, Veneza.



